دلالات الألفاظ في مباحث الأصوليين

تأليف

الدكتور يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين

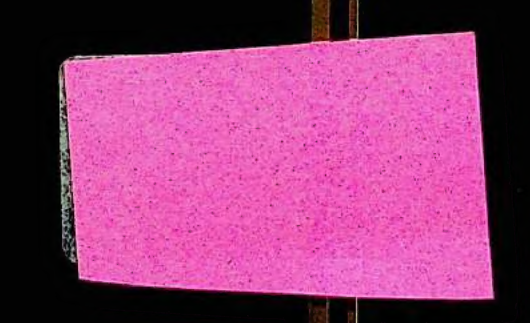
عضو هيئة كبار العلماء

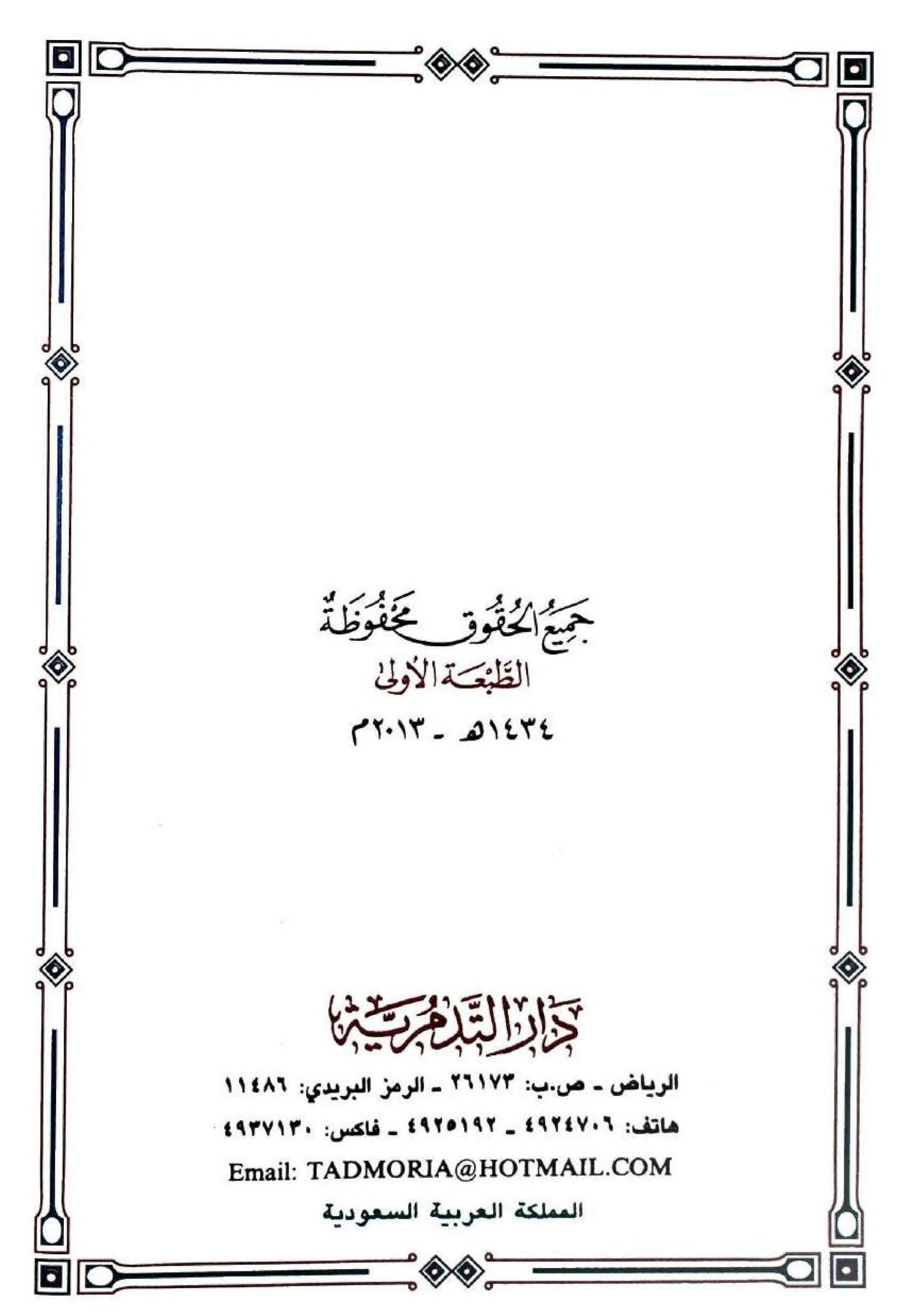
وعضو هيئة التدريس بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

وجامعة المعرفة العالمية

المجلد الأول

دار التدمرية





الطبعة الأولى

١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م

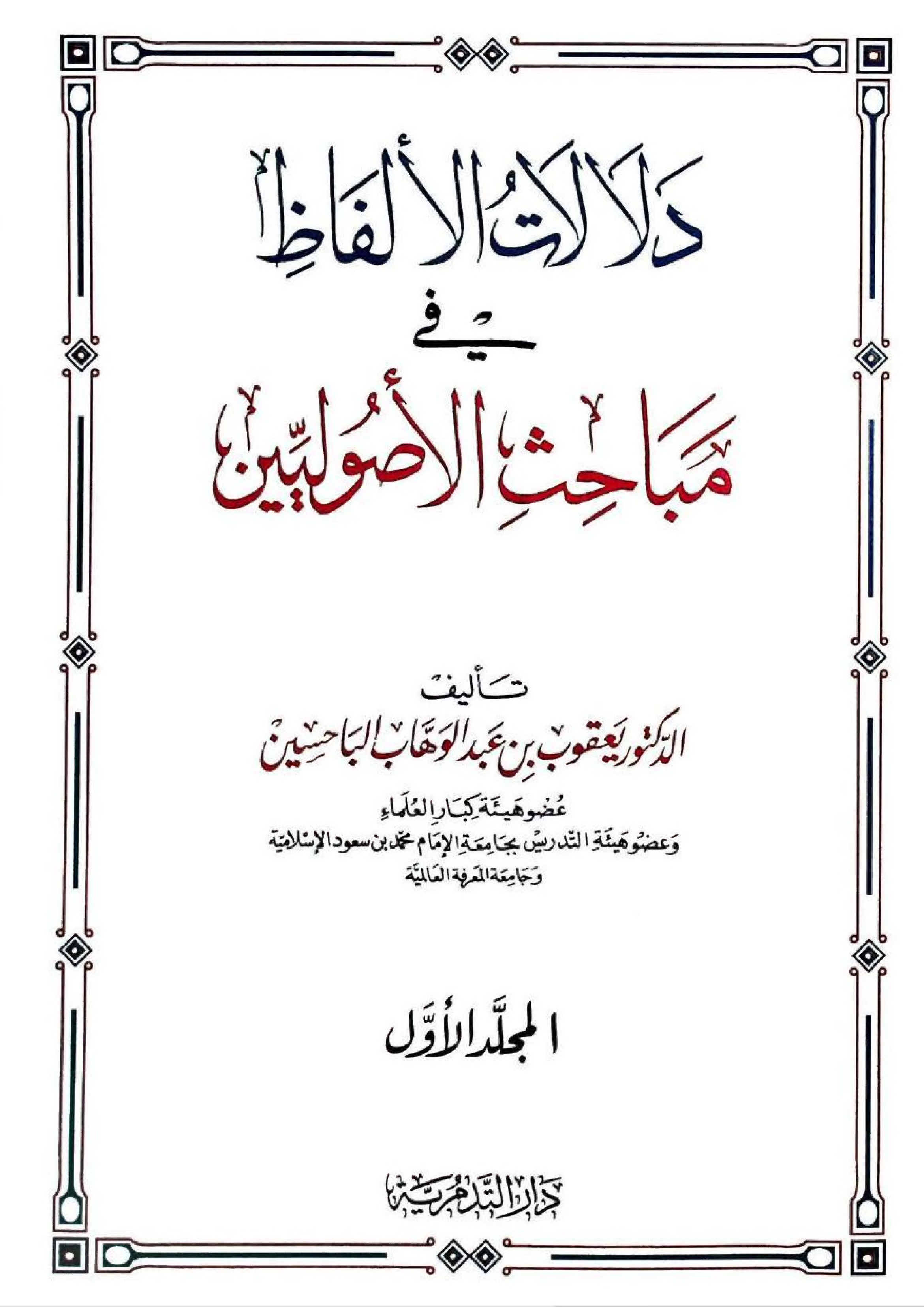
دار التدمرية

الرياض - ص.ب: ٢٦١٧٣ - الرمز البريدي: ١١٤٨٦

هاتف: ٤٩٢٤٧٠٦ - ٤٩٢٥١٩٢ - فاكس: ٤٩٣٧١٣٠

Email: TADMORIA@HOTMAIL.COM

المملكة العربية السعودية



دلالات الألفاظ في مباحث الأصوليين

تأليف

الدكتور يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين

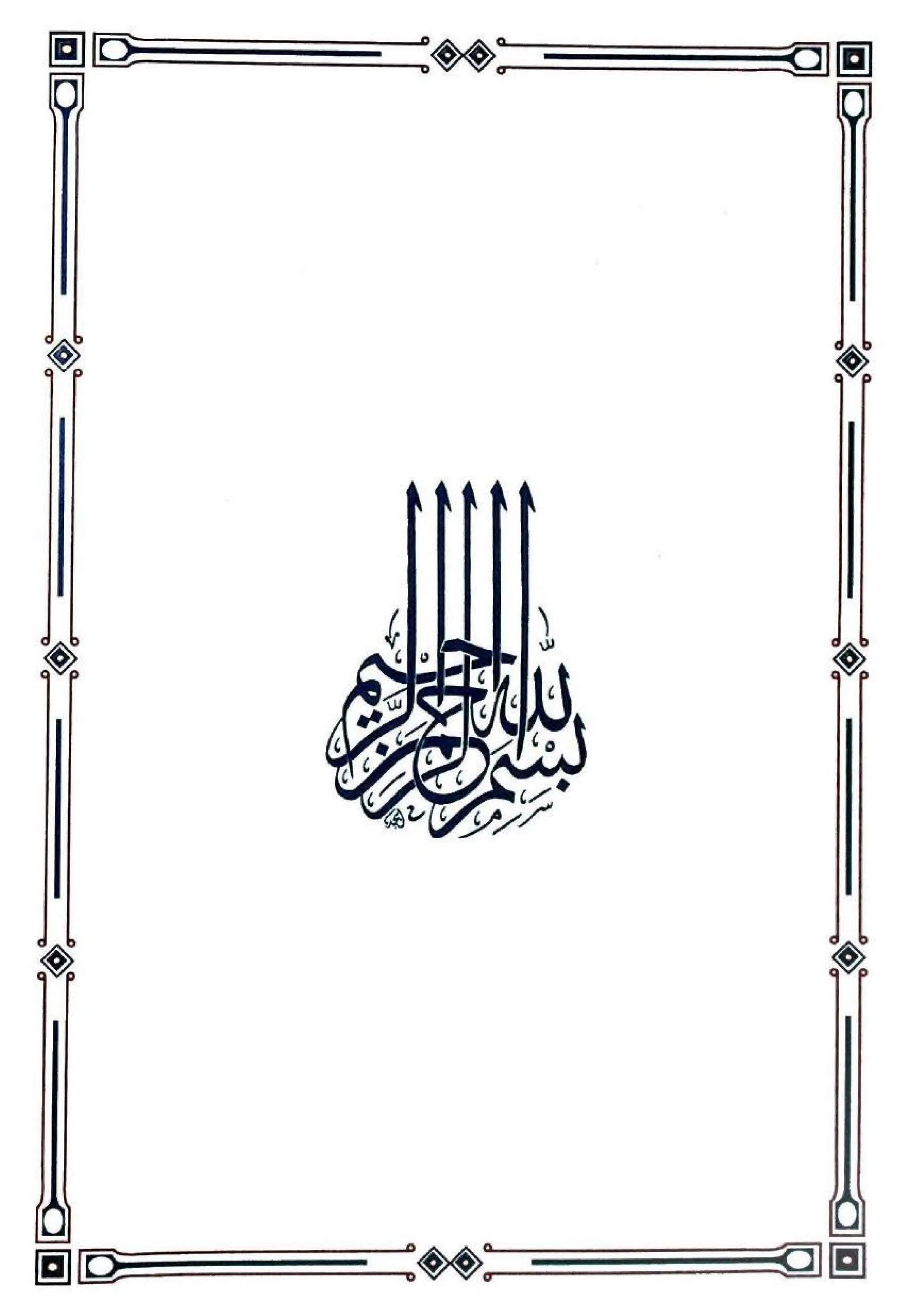
عضو هيئة كبار العلماء

وعضو هيئة التدريس بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

وجامعة المعرفة العالمية

المجلد الأول

دار التدمرية


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله خالقِ الإنسان ومعلِّمِهِ البيان ، والصلاة والسلام على نبينا محمد أفصح الناطقين بالعربية ، وأكمل من عبر عن المعاني بموجبات الألفاظ .

وبعدُ :

فإنّه غير خافٍ على العالم البصير أن علماء أصول الفقه قد بذلوا في مجال فهم المعاني وإدراك مرامي النصوص جهداً متميزاً ، لم يبلغ شأوه لا علماء اللغة ولا أهل البيان .

وكان في مقدمة أهدافهم البحث في دلالات الألفاظ ، واكتشاف ما ظهر وما خفي من المعاني ، توصلاً بذلك إلى الحكم الشرعي الذي هو غاية علماء الفقه والأصول وغيرهم من علماء الشريعة .

وكان أكثر اهتمامهم هو في التعرّف على دلالة تراكيب الجُمَل ، وفهم السياقات والسباقات ، والعلاقات القائمة بين مفردات الألفاظ ، وصولاً إلى المعاني وتحديدها ، وترجيح ما هو المراد منها ، وإن كانوا لم يتركوا النظر في دلالات المفردات ، قبل تركيبها .

ولو تتبعنا المباحث اللفظية في كتب الأصول لرأينا أنها قد تتجاوز ثلث ما تحتويه هذه الكتب من المباحث ، وقد درس علماء أصول الفقه دلالات الألفاظ دراسة عميقة طالت ما وراء السطور من الدلالات الإشارية الخفية والعميقة التي لا يتوصل إليها إلا من كان بعيد النظر ، عميق الإدراك والتصور ، ولهذا كانت دراستهم لهذا الموضوع أكثر عمقاً وفهماً وإدراكاً مما تناوله اللغويون وأهل البيان ، ولا عجب أن نرى أنهم في بحوثهم ، قد توصلوا إلى ما لم يتوصل له أهل اللغة إلا في العصر الحديث .

وقد أكثر الأصوليون من تقاسيم الألفاظ مفردة ومركبة، فجعلوا المفردة أقساماً متعددة، وميزوا بين كثير من الألفاظ، عامِّها وخاصها، ومطلقها ومقيدها، وأمرها ونهيها، ونصها وظاهرها ولازمها، وحقيقتها ومجازها، واستعارتها وصريحها وكنايتها، ومشتركها ومترادفها، كما قسموا دلالات التراكيب باعتبارات متعددة، فقسموها من حيث وضع الألفاظ للمعاني، ومن حيث ظهور معانيها وخفاؤها، ومن حيث كيفية دلالتها على الأحكام، وغير ذلك من الحيثيات.

وقد اهتم عدد من الباحثين في دراسة دلالة الألفاظ على المعاني، ودور ذلك في تفسير النصوص الشرعية والقانونية، ومن تلك الدراسات:

١- تفسير النصوص للدكتور محمد أديب صالح، وهي رسالة دكتوراه، وتعدّ من أوسع الدراسات في هذا المجال.

٢- نظرية تفسير النصوص المدنية، للدكتور محمد شريف أحمد، وهي رسالة دكتوراه أيضاً.

٣- تفسير النصوص في القانون والشريعة الإسلامية للدكتور محمد صبري السعدي.

وغير ذلك من الكتب والأبحاث المتفرقة، سواء كان تناولها شاملاً، أو تناول مسائل جزئية من الدلالات، كدلالة الأمر والنهي، والعام والخاص، وتخصيص العام، ومخصصاته كالاستثناء وبدل البعض والصفة وغيرها، وكذلك الدراسات عن المجمل وأسباب الإجمال، والمبين والبيان، والحروف سواء كانت حروف جر أو عطف، أو غيرها، وكالكلام عن مفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة بأنواعه المتعددة، وغير ذلك من المجالات التي تناولتها البحوث، مما يصعب حصره، أو أنّ حصره لا يحقق فائدة في مجال بحثنا.

على أنه مهما يكن من شيء فإن تلك الدراسات متفاوتة في المحتوى العلمي ، وأسلوب التناول ، وكلها من دون شك ، قدمت خدمة جليلة في المجال الذي نحن بصدده .

ولهذا فإن الإقدام على الكتابة في هذا الموضوع ، يلزم الباحث أن يتأمل كثيراً ، وأن يبذل جهده في محاولة الإضافة إلى الدراسات السابقة ، وهي مهمة ليست بالسهلة ، لا سيما أن السلف في مجال أصول الفقه ، لا يكادون يتركون شاردة ولا واردة إلا أتوا بها .

وما أقدمه في هذا الكتاب من المباحث سبق أن كان بعضه محاضرات أكاديمية ، قمت بضمها إلى البحث بعد تعديلات اقتضاها سياق البحث ، والاطلاع على ما هو جديد في هذا المجال ، وهي تمثل جانباً يسيراً منه .

وقد تجنبت الإكثار من المراجع في التوثيق ، لأني لم أجد لها ضرورة ، سوى إثقال الحواشي بأمر مكرر ينقله بعضهم عن بعضهم الآخر .

ولم ألتزم بمنهج واحد في عرض الآراء والأدلة عليها ، من حيث التقديم والتأخير ، وربط الاعتراض والجواب عنه بالدليل مباشرة ، بل كان منهجي في ذلك متنوعاً ، وقد أضفت في بعض المواضع ما رأيته مفيداً من الدراسات اللغوية المعاصرة ، ورجحت بحسب ما تبين لي من قوة الأدلة ، بغض النظر عن قائله ، أياً كان من العلماء .

وقد جعلت هذا البحث في تمهيد وثلاثة كتب، وزعت مباحث الألفاظ عند الأصوليين عليها، وعلى الوجه الآتي:

التمهيد: وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: معنى الدلالة وأقسامها.

المبحث الثاني: بيان وشرح بعض المصطلحات المترددة في كتب الأصول.

المبحث الثالث: بعض تقاسيم الألفاظ.

الكتاب الأول: في وضع الألفاظ للمعاني.

وفيه بابان:

الباب الأول: الخاص.

وفيه تمهيد وأربعة فصول:

التمهيد: في معنى الخاص، وأنواعه، وأحكامه، وما يترتب عليه.

الفصل الأول: الأمر.

الفصل الثاني: النهي.

الفصل الثالث: المطلق والمقيد.

الفصل الرابع: حروف المعاني، وبعض الأسماء والظروف.

الباب الثاني: العام:

وفيه تمهيد وثلاثة فصول:

التمهيد: وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: تعريف العام لغة واصطلاحاً.

المبحث الثاني: صيغ العموم.

الباب الثاني: دلالة المفهوم:

وهو في تمهيد وسبعة فصول:

التمهيد: وفيه مبحثان:

المبحث الأول: تعريف المفهوم المخالف وأنواعه.

المبحث الثاني: شروط العمل بمفهوم المخالفة.

الفصل الأول: مفهوم الصفة.

الفصل الثاني: مفهوم الشرط.

الفصل الثالث: مفهوم الغاية.

الفصل الرابع: مفهوم الحصر.

الفصل الخامس: مفهوم العدد.

الفصل السادس: مفهوم اللقب.

الفصل السابع: أحكام تتعلق بمفهوم المخالفة.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والمقترحات في مجال الدلالات والألفاظ.

هذا وإني لأرجو أن يكون لهذا البحث فائدة، وأن يكون محققاً لما قصد منه، وأن يجزي كاتبه على قدر ما نوى، والله سبحانه الموفق لطريق الصواب، وصلى الله على نبينا محمد.

د. يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين

المعهد العالي للقضاء

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ص. ب ٩٢٥٣ الرياض ١١٤١٣



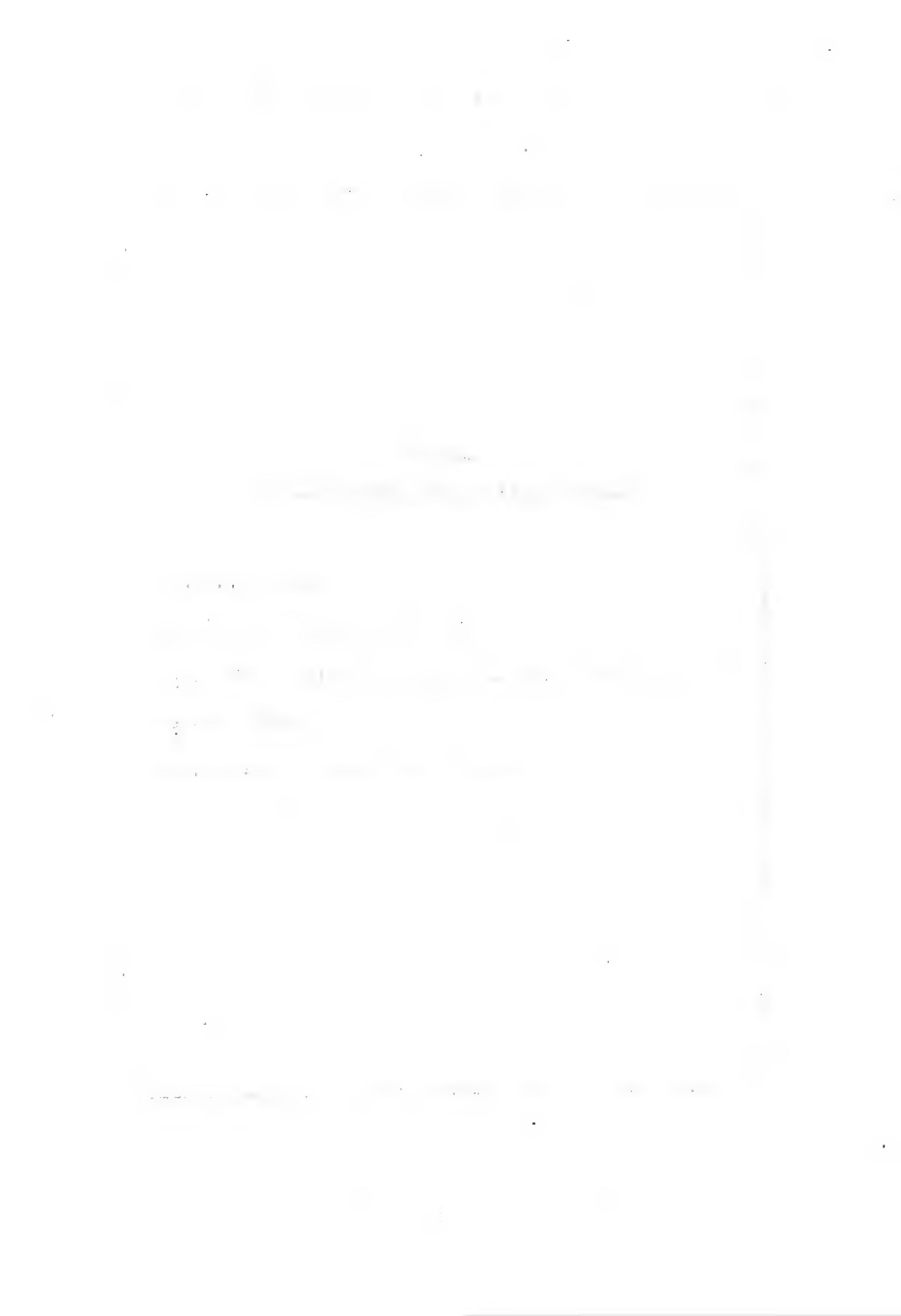
التمهيد
في الدلالات والمصطلحات وتقاسيم الألفاظ

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الدلالات وأقسامها

المبحث الثاني: بيان وشرح بعض المصطلحات المترددة في كتب الأصول

المبحث الثالث: بعض تقاسيم الألفاظ



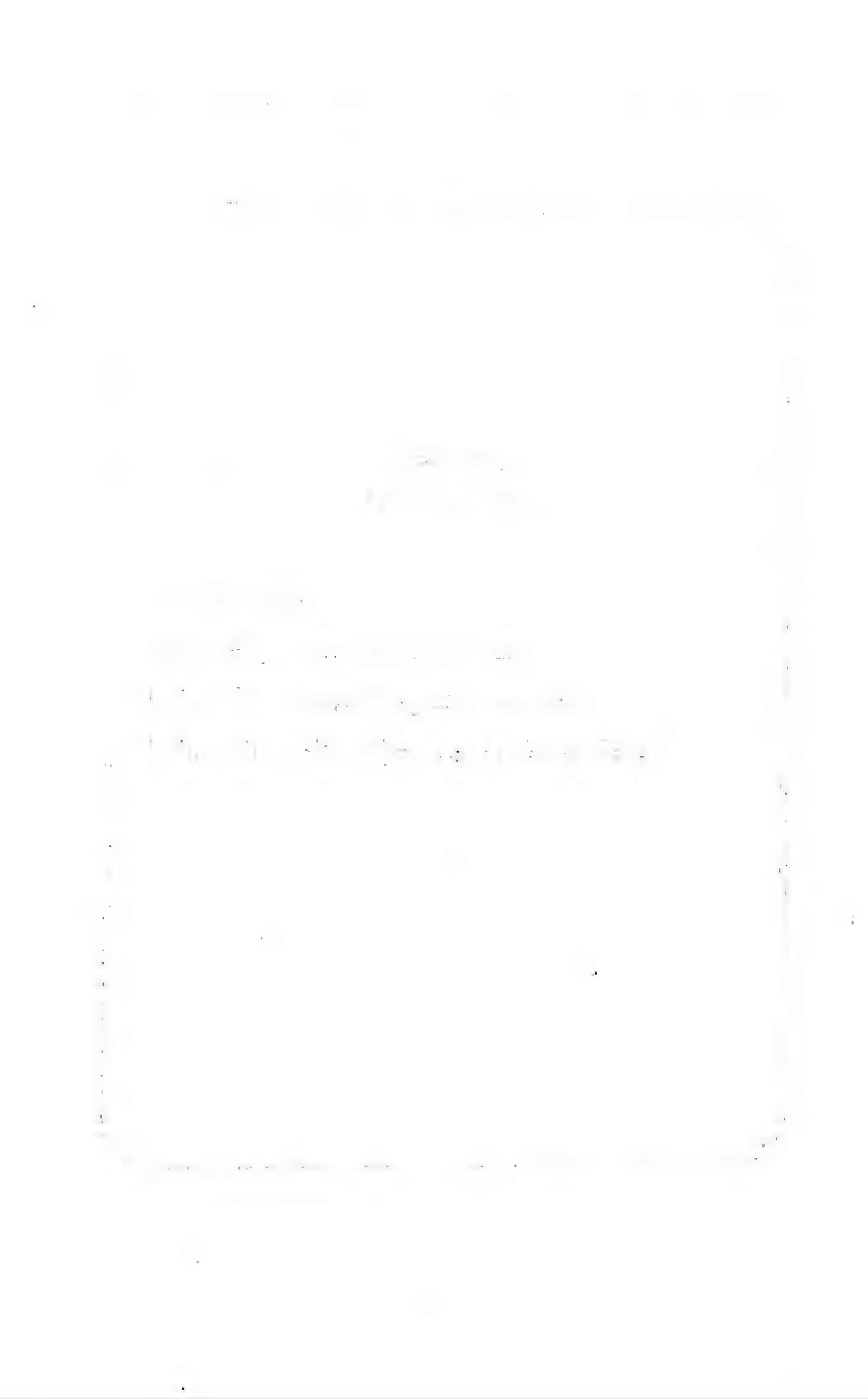
المبحث الأول
الدلالات وأقسامها

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى الدلالة وأقسامها

المطلب الثاني: الدلالة الالتزامية المعتد بها

المطلب الثالث: مناهج الأصوليين في تقسيم الدلالة



المطلب الأول
معنى الدلالة وأقسامها

الدلالة -بفتح الدال وكسرها-: مصدر دَلَّ، وإن كان الفتح عندهم أفقه[1]، وتطلق مادة الكلمة في اللغة على معان كثيرة، غير أن أقرب هذه المعاني لمصطلحات المناطقة والأصوليين هو: الإرشاد[2].

أما في الاصطلاح، فقد عرفت بأنها: «فهم أمر من آخر»[3]، وبـ«كَوْنُ الشيء متى فُهِم فُهِمَ غيره»[4]، و«كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر»[5]، أو «كون الشيء بحاله يلزم من العلم به العلم بشيء آخر»[6].

وهذه التعريفات عامة، تشمل كل ما فيه إرشاد إلى غيره، سواء كان عن طريق اللفظ، أو العقل، أو الوضع، فلفظ أربعة يدل على عدد مكوّن من أربع وحدات، والأثر يدل على المؤثر، والضوء الأحمر في إشارات المرور يدل على وجوب التوقف في السير، على الضد من الضوء الأخضر الذي يبيح ذلك.

---

(١) لسان العرب، والقاموس المحيط، مادة «دل»، وشرح الكوكب المنير ١/١٢٥.

(٢) لسان العرب، والقاموس المحيط.

(٣) المنطق الصوري: تاريخه ومسائله ونقده ص ٨٠، والمرشد السليم ص ٤٣.

(٤) التحرير بشرح التقرير والتحبير ١/٩٩، والتحرير بشرح تيسير التحرير ١/٧٩.

(٥) شرح الكوكب المنير ١/١٢٥، والإبهاج ١/٢٠٣، ونهاية السول بحاشية سلم الوصول ٢/٣١.

(٦) التعريفات للجرجاني ص ١٠، وتحرير القواعد المنطقية ص ٢٨، وشرح الخبيصي على التهذيب ص ٢٦، ومغني الطلاب ص ٣٥.

ويعدّ موضوع الدلالة من الموضوعات الهامة في مباحث اللغويين، وعلماء الشرع، والمنطقيين، وسنكتفي فيما يأتي بذكر تقسيمات الدلالة ومعاني هذه الأقسام، وفق ما ذكرته كتب المنطق، وما نقلته عنهم كتب الأصوليين، وتبعاً لاختلاف الدال تنوعت الدلالات عندهم، ويمكن أن تقسم تقسيماً أولياً إلى قسمين:

الأول: الدلالة غير اللفظية.

والثاني: الدلالة اللفظية.

وكل واحدة من هاتين الدلالتين تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١. دلالة وضعية.

٢. دلالة طبيعية.

٣. دلالة عقلية.

أولاً: الدلالة غير اللفظية [1].

وهي كل دلالة لا يكون الانتقال فيها إلى المعنى ناشئاً عن اللفظ، بل عن طرق أخرى سواه، وبتنوع هذه الطرق تتنوع الدلالة إلى وضعية، وعقلية، وطبيعية.

فالدلالة الوضعية غير اللفظية، هي: ما كان الدالّ فيها أمراً وضعياً اصطلاحياً، كدلالة لبس السواد على الحِدَادِ في البلدان التي تتخذ ذلك، ولون أضواء إشارات المرور على التوقف أو المسير، وصورة السهم على الاتجاه، وصورة الكوب في المطارات وسواها على وجود مكان للأكل

(١) تيسير التحرير ١/ ٨٠، وشرح الكوكب المنير ١/١٢٦، ١٢٧، والإبهاج ١/٢٠٣، ونهاية السول مع حاشية سلم الوصول ٢/ ٣١، والمنطق الصوري: تاريخه، ومسائله، ونقده ص ٨١.

والشرب ، وغروب الشمس على وجوب الصلاة .

والدلالة الطبيعية غير اللفظية ، هي : ما كان الدال فيها أمراً طبيعياً ، تابعاً لطبيعة الشيء ، كخَلْق الإنسان وما يلحقه من الأعراض ، كدلالة حمرة الوجه على الخجل ، وصفرته على الخوف والوجل ، وارتفاع درجة الحرارة على المرض ، وسرعة النبض على المزاج المخصوص .

والدلالة العقلية غير اللفظية ، هي : ما كان الانتقال فيها إلى المعنى عن طريق العقل ، كدلالة الأثر على المؤثر ، والحركة بالإرادة على وجود الحياة ، ووجود الأوراق المبعثرة في الغرفة على أن شخصاً دخل الغرفة وبعثرها ، ودلالة الدخان على النار ، وبالعكس .

وليس لهذه الدلالة أهمية عند المناطقة واللغويين ، ولكن يبدو أن هذا يشمل بعض مباحث الأصوليين والفقهاء ، فخطاب الوضع ربط كثيراً من الأحكام بأمور طبيعية غير لفظية ، فغروب الشمس دليل على وجوب الصلاة ، ودخول الشهر دليل على وجوب الصوم ، أو الإفطار ، وعلى ذلك تثبت بعض أحكام الحج .

وفيما يبدو لنا أن هذا نوع من الدلالة غير اللفظية .

وفي رأي جمهور الأصوليين ، والراجح من الأقوال [1] ، أن الفعل يكون بياناً ، ومعنى كونه بياناً : أنه دليل على الفعل بصورة معينة ، وهذه دلالة غير لفظية .

ثانياً : الدلالة اللفظية :

ويراد بها كل دلالة كان الانتقال فيها إلى المعنى ناشئاً عن اللفظ ، أو الصوت .

---

(١) الإحكام للآمدي ٢/ ٢٧ .

وهي ثلاثة أقسام -كالدلالة غير اللفظية-: الدلالة الوضعية، والدلالة الطبيعية، والدلالة العقلية.

وفيما يأتي بيان هذه الأقسام:

١. الدلالة اللفظية الوضعية:

وهي ما كانت دلالة اللفظ على معناه بواسطة وضع اللفظ بإزاء المعنى المدلول[١]، بحيث يلزم من العلم باللفظ العلم بالمعنى، بناء على العلم بأن ذلك اللفظ موضوع لذلك المعنى بخصوصه.

وتسميتها وضعية نسبة إلى هذا الوضع[٢]، كدلالة (الإنسان) على الحيوان الناطق، و (الكلب) على الحيوان المعلوم.

٢. الدلالة اللفظية العقلية:

وهي ما كان الانتقال فيها من اللفظ إلى المعنى ناشئاً بواسطة العقل.

وقد مثّلوا لذلك بدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ، وإنما اشتُرط أن يكون سماع الصوت من وراء جدار، لأنه إن كان اللافظ مشاهداً، فوجوده معلوم بحس البصر، لا بدلالة اللفظ[٣]، ومثل ذلك أيضاً. دلالة الصوت على حياة صاحبه، فلو لم يكن حياً لما صدر منه الصوت، لأن العقل يدلنا على أن الميت غير قابل لإخراج الصوت، وأن الذي يخرج الصوت هو الكائن الحي[٤]، وكدلالة المقدمتين على النتيجة[٥].

---

(١) مغني الطلاب ص ٣٥.

(٢) المرشد السليم ص ٤٣.

(٣) مغني الطلاب ص ٣٦.

(٤) الإبهاج ١/٢٠٣، وشرح الكوكب المنير ١/١٢٦، ١٢٧.

(٥) نهاية السول بحاشية سلم الوصول ٢/٣.

٣.الدلالة اللفظية الطبيعية:

وهي ما كان الانتقال فيها إلى المعنى بواسطة اقتضاء الطبع [١] ، أي: أن منشأ الفهم هو العادة الطبيعية ، كدلالة «أُح ، أُح » أي: السُّعَال ، على وجع الصدر[٢] .

أقسام الدلالة اللفظية الطبيعية:

بعد أن عرفنا المراد من الدلالة اللفظية الوضعية ، نذكر هنا أقسامها ، بحسب ما ذكره المناطقة ، وأخذه عنهمُ الأصوليون وغيرهم ، وهي تنقسم عندهم إلى ثلاثة أقسام [٣] ، هي:

١.دلالة المطابقة ، أو الدلالة المطابقية:

وهي دلالة اللفظ على تمام المعنى الذي وضع بإزائه ، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق ، والمثلث على السطح المستوي المحاط بثلاثة خطوط مستقيمة متقاطعة ، وكدلالة الرجل على الذكر الكبير من بني الإنسان ، والمرأة على الأنثى الكبيرة من بني الإنسان .

والمراد من الوضع هنا ، الوضع اللغوي ، وإذا توسعنا بذلك ، وجعلنا الوضع يشمل كل ما وضعه أصحاب الاصطلاح ، أدى الأمر إلى التداخل ، واشتباك الدلالات ، وعدم الوضوح .

ومن أجل التمييز لابد من التقييد ، فيقال: دلالة مطابقة لغوية ، ودلالة

---

(١) مغني الطلاب ص ٣٦ .

(٢) معيار العلم ، للغزالي ص ٤٢ ، الهامش ، والإبهاج ١/٢٠٣ ، وشرح الكوكب المنير ١/١٢٦ ، ١٢٧ .

(٣) شرح مختصر المنتهى ، للعضد ١/١٢٠ ، ١٢٢ ، وشرح الكوكب المنير ١/١٢٧ ، وتجديد علم المنطق ص ٢١ ، ٢٢ ، والمنطق الصوري: تاريخه ومسائله ونقده ص ٨٢ ، ٨٣ ، والمرشد السليم ص ٤٥ ، والمحصول ١/٧٦ ، والفائق في أصول الفقه ١/١٨٣ .

مطابقة أصولية، أو فقهية، أو غير ذلك.

ومن أمثلة هذا التنوع: دلالة «العام» في اصطلاح علماء أصول الفقه، فإنه موضوع للدلالة على ما وضع وضعاً واحداً لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له[1].

و «الصلاة» على الأفعال والأقوال المخصوصة المفتتحة بالتكبير، والمختتمة بالتسليم[2].

وسميت دلالة مطابقة، لتطابُقِ اللفظ والمعنى، أي: موافقته لما وضع له من معنى[3].

٢.دلالة التضمن أو الدلالة التضمنية:

وهي دلالة اللفظ على جزء معناه في ضمن كلِّ المعنى[4]، كدلالة لفظ (البيت) -في قولنا: سقط البيت- على الحائط، أو الغرفة، وكدلالة لفظ (الإنسان) على الحيوان فقط.

وسميت هذه الدلالة تضمنية، لأن الجزء الذي دل عليه اللفظ، يقع في ضمن الموضوع له اللفظ.

---

(١) التوضيح ١/٥٦، والتعريفات للجرجاني ص ١٤٩.

(٢) التوقيف على مهمات التعاريف ص ٢١٨.

(٣) شرح الخبيصي ص ٢١، ومغني الطلاب ص ٣٨.

(٤) المرشد السليم ص ٤٧، وقال فخر الدين الرازي ت ٦٠٦هـ، في المحصول: «هي: دلالة اللفظ على جزء المسمى، من حيث هو كذلك، احترازاً عن دلالة اللفظ على جزء المسمى بالمطابقة، على سبيل الاشتراك» انظر المحصول ١/٧٦.

٣. الدلالة الالتزامية:

وهي دلالة اللفظ على الخارج عن المعنى الموضوع له الملازم له في الذهن[١]، والممتنع انفكاكه عنه. كدلالة لفظ (أربعة) على الزوجية، إذ هي لازمة لها، لاتنفك عنها، وكدلالة لفظ (السقف) على الجدار، فإنه مستتبع له «استتباع الرفيق اللازم الخارج عن ذاته»[٢].

ولا شك أن الدلالة التضمّنية والالتزامية تستلزمان الدلالة المطابقية، لأنهما لا يوجدان إلا معها بالاتفاق، ولأنهما تاليان لتلك الدلالة، ولا وجود للتابع دون المتبوع.

أما الدلالة المطابقية فلا تستلزم التضمنية، ولا الالتزامية، لجواز أن يكون مسمى اللفظ بسيطاً، لا أجزاء له، كالوحدة والنقطة، فتكون الدلالة مطابقية ولا تضمن لانتفاء الأجزاء، ولجواز أن لا يكون للمعنى لازم، فتكون المطابقية من دون الالتزام[٣].

وقد نص أبو حامد الغزالي «ت ٥٠٥هـ» في كتابه «معيار العلم» على أن المعتبر في التعريفات المطابقة والتضمّن، أما دلالة الالتزام فلا يجوز أخذها في التعريفات، لسببين هما:

الأول: إن واضع اللغة لم يضع اللفظ للدلالة عليها، بخلاف المطابقة والتضمن.

الثاني: إن لوازم الأشياء لا حصر لها، ولا يمكن أن تنضبط، مما يؤدي إلى أن يصبح اللفظ دليلاً على ما لا يتناهى من المعاني، وذلك من المحال[٤].

---

(١) شرح الخبيصي ص ٢١، ومغني الطلاب ص ٣٨.

(٢) معيار العلم ص ٤٣.

(٣) التقرير والتحبير ١/ ١٠٠، وشرح الخبيصي ص ٢٣.

(٤) معيار العلم ص ٤٣، والمستصفى ١/ ٣٠.

وإذا كان الأمر كما ذكر الإمام الغزالي «ت ٥٠٥هـ»، فإنه ينبغي إخراج الدلالة الالتزامية من نطاق الدلالة الوضعية، نعم، إنها دلالة مأخوذة من اللفظ، ومفهومة من معناه، ولكن لا بحسب وضع الواضع، بل بطريق اللزوم العقلي.

وقد عدّ الآمدي «ت ٦٣١هـ»، هذه الدلالة من الدلالات غير اللفظية، وقصر الدلالة اللفظية الوضعية على دلالتي المطابقة والتضمن [١]، متابعة للإمام الغزالي، وإلى ذلك ذهب الإمام ابن الحاجب «ت ٦٤٦هـ» [٢]، والعلامة العضد «ت ٧٥٦هـ» [٣].

لكن الإمام فخر الدين الرازي «ت ٦٠٦هـ»، كان من رأيه أن الدلالة الوضعية هي دلالة المطابقة، وحدها، وأما الأخريان فإنهما دلالتان عقليتان، وعلل لذلك بقوله: «لأن اللفظ إذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى إلى لازمه، ولازمه إن كان داخلاً في المسمى فهو التضمن، وإن كان خارجاً فهو الالتزام» [٤]، وقد تابعه على ذلك طائفة من العلماء، فنصوا على أن الدلالة الوضعية هي دلالة المطابقة فقط، وأن القول بأن دلالتي التضمن والالتزام وضعية ضعيف [٥].

---

(١) الإحكام ١/١٥.

(٢) مختصر المنتهى بشرح العضد ١/١٢٠.

(٣) شرح العضد على مختصر المنتهى ١/١٢١.

(٤) المحصول ١/٧٦.

(٥) الإبهاج ١/٢٠٣.

المطلب الثاني
الدلالة الالتزامية المعتدّ بها
بين المناطقة والأصوليين

لا يعتدّ المناطقة بأي لازم، بل إننا نجد أنهم قصروا الدلالة الالتزامية على ما هي باللازم العقلي البين بالمعنى الأخص دون غيره من اللوازم، ولم يشترطوا اللزوم الخارجي، ولإعطاء صورة عن هذا الرأي، لا بد من أن نبين تقسيماتهم في هذا الشأن.

لقد ذكروا تقسيمين مختلفين للازم، أحدهما من حيث تحققه، أو عدم تحققه في الخارج، وثانيهما من حيث وضوحه وخفاؤه.

١. فمن حيث تحققه أو عدم تحققه في الخارج، جعلوه ثلاثة أقسام، هي:

أ - لازم عقلي فقط، كالعمى الدال على البصر التزاماً، وإنما قالوا: إن هذا لازم عقلي، وليس خارجياً، لأن اجتماع العمى والبصر في شخص واحد في محل واحد في الخارج محال [١].

ب- لازم خارجي فقط، كالسواد للغراب، فإن السواد غير لازم للغراب في العقل، لإمكان تصور غراب غير أسود [٢].

ج- لازم عقلي وخارجي معاً، كلزوم الزوجية للأربعة، فإن الذهن لا يتصور الأربعة من دون الزوجية، كما أنه لا يوجد في الخارج أربعة وليست بزوج.

---

(١) شرح الخبيصي على التهذيب «تجديد علم المنطق» ص ١٢٣، والمنطق الصوري: تاريخه ومسائله ونقده ص ٨٢.

(٢) المنطق الصوري: تاريخه ومسائله ونقده ص ٨٢.

والذي يعتد به المناطقة من هذه الأنواع هو اللزوم العقلي، ولا يشترط معه اللزوم الخارجي [١].

٢. ومن حيث الوضوح والخفاء، جعلوا اللازم قسمين، هما اللازم البيّن، واللازم غير البيّن:

أ - فاللازم غير البين هو ما يتوقف الحكم باللزوم فيه على دليل خارجي، أو واسطة، كالحكم بلزوم حدوث العالم، فإن هذا متوقف على كونه متغيراً، وعلى أن كل متغير حادث [٢]، فاللزوم . هنا . مستفاد من العقل لا من اللفظ [٣].

ب- وأما اللازم البين فهو ما لا يحتاج إلى واسطة، أو دليل خارجي في فهم اللزوم فيه، بل يكفي للحكم باللزوم فيه تصور المتلازمين معاً، أو تصور الملزوم وحده.

فالأول: -وهو ما فهم اللزوم فيه بفهم المتلازمين معاً، أي: اللازم والملزوم - هو اللازم البيّن بالمعنى الأعم [٤]، كدلالة الإنسان على قابلية الكتابة، فإن القابلية المذكورة خارجة عن المعنى الموضوع له، لكنها لازمة له، ولا يلزم من تصور الإنسان تصورها، بل لا بد من تصورهما . أي: الإنسان وقابلية الكتابة. معاً، حتى يحصل جزم العقل باللزوم بينهما [٥].

والثاني: -وهو ما فُهم فيه اللازم واللزوم بمجرد فهم الملزوم فقط-

---

(١) المحصول ١/٧٦.

(٢) شرح الخبيصي على التهذيب «تجديد علم المنطق» ص ٢٢، الهامش: المنطق الصوري: تاريخه، ومسائله، ونقده ص ٨٣.

(٣) شرح تنقيح الفصول ص ٢٥.

(٤) شرح الخبيصي على التهذيب «تجديد علم المنطق» ص ٢١، ٢٢.

(٥) المصدر السابق.

هو اللازم البين بالمعنى الأخص، كلزوم الزوجية للاثنين، ولزوم البصر للعمى[1].

وبهذا يتضح معنى أن المناطقة لا يعتدون إلا باللازم البين بالمعنى الأخص، وتتضح الدلالات التي لا تدخل في نطاق بحثهم.

أما علماء أصول الفقه، فإنهم يوسِّعون نطاق الدلالة الالتزامية، ويعتدون بها، وإن لم يكن اللازم فيها بيناً بالمعنى الأخص، بل وإن لم يكن الحاكم باللزوم فيها العقل، فقد عدوا من أنواع الملازمة -إضافة إلى العقلية-:

- الملازمة الشرعية، كالوجوب، والتحريم اللازمين للمكلف[2]، والجزية اللازمة للكفر[3].
- والملازمة العادية أو العُرفية، كالارتفاع اللازم للسرير[4].

وإن كان هناك فرق بين أنواع هذا اللزوم، ففي قوة دلالته، وضعفها، الأمر الذي يترتب عليه كون الدلالة على لازمه ظنية أو قطعية.

الدلالتان التضمنية والالتزامية في مباحث الأصوليين:

نظراً لوضوح شأن الدلالة المطابقية، ولكون الأصل في الدلالة أن يكون اللفظ مستعملاً في تمام ما وضع له، فإننا سنذكر بتركيز واختصار شيئاً مما أدخله الأصوليون في الدلالتين التضمنية والالتزامية.

---

(١) المصدر السابق، والمنطق الصوري: تاريخه، ومسائله، ونقده ص ٨٣.
(٢) شرح الكوكب المنير ١/١٣١.
(٣) نفائس الأصول ٢/٥٦.
(٤) شرح الكوكب المنير ١/١٣١.

١. الدلالة التضمنية:

ولم يتكلم عنها الأصوليون بمثل ما تكلموا فيه عن الدلالة الالتزامية، بل إنهم في بعض الأحيان جعلوا الدلالة التضمنية من ماصدقات الدلالة الالتزامية(١).

ومن الممكن أن ندخل بشيء من التساهل في الدلالة التضمنية بعض الأمور، التي نكتفي بأن نذكر منها ما يأتي:

أ- إطلاق لفظ الكل على الجزء، على سبيل المجاز، كقوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم﴾ [البقرة ١٩]، أي: رؤوس أناملهم، وهي واقعة من ضمن الأصابع (٢)، وقد ينازع في أن ذلك من الدلالة التضمّنية، وإنما هو -شأن علاقات المجاز بوجه عام- من الدلالة الالتزامية (٣).

ب- دلالة العام الذي أريد به الخصوص، كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ﴾[آل عمران ١٧٣]، فالمراد من الناس الأولى: نعيم بن مسعود، أو أعرابي آخر، فهو فرد من أفراد العام، أو جزء منه(٤).

ج- بعض ماصدقات دلالة الإشارة عند الحنفية، كقوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمْ﴾ [الحشر ٨].

ووجه ذلك عندهم: أن الفقراء هم الذين لا يملكون شيئاً، فكونهم لا يملكون شيئاً مما خلّفوا في دار الحرب جزء لكونهم لا يملكون، فيكون

---

(١) شرح العضد على مختصر المنتهى ١/١٢٣.

(٢) علوم البلاغة، لأحمد مصطفى المراغي ص ٢٥٩.

(٣) التوضيح، وشرحه التلويح ١/٧٥.

(٤) التوضيح، وشرحه التلويح ١/٣٨، ٣٩.

المراد منه جزء الموضوع له [١].

٢. الدلالة الالتزامية:

ولهذه الدلالة ماصدقات متعددة عند الأصوليين، قد يكون في بعضها خلاف، وقد ضبط بعض العلماء ما هو من أفرادها في المباحث الأصولية ضبطاً حاصراً، سنتخذه أساساً في بيان ماصدقات هذه الدلالة في كتب الأصول، وسنضيف إليها مانراه داخلاً في هذه الدلالة مما لم يرد ذكره في هذا الحصر.

إن اللفظ الدال على المعنى بطريق الالتزام قد يكون مفرداً، وقد يكون مركباً.

أ- أما المفرد فقد عدُّوا من ماصدقاته أو أنواعه أقسام المجاز، أي: بحسب علاقاته المعروفة عند البلاغيين، كالسببية والمسببية، واللازمية والملزومية، والجزئية والكلية، واعتبار ما سيكون، والحاليَّة والمحلية، وغيرها [٢].

ويدخل في هذا المجال الكناية المفردة، التي هي إطلاق الملزوم وإرادة اللازم، نحو قولنا: «فلانة بعيدة مهوى القرط»، أي: طويلة الرقبة، و«هو كثير الرماد»، أي: كريم [٣].

ومن ذلك ما اقتضى العقلُ كونه لازماً عن المفرد، بأن يكون شرطاً للمعنى المدلول عليه بالمطابقة، نحو «ارم» فإنه يدل بمفهومه على تحصيل القوس والمرمي، لأن الرمي متوقف عليها عقلاً، ومنه ما اقتضى الشرع

---

(١) التوضيح ١/ ١٣٠.

(٢) التوضيح، وشرح التلويح ١/ ٧٣، وما بعدها، وشرح الكوكب المنير ١/ ١٥٧، وما بعدها، والمحصول ١/ ١٣٤، وما بعدها.

(٣) التلويح ١/ ٧٣، وبغية الإيضاح لتلخيص المفتاح ٣/ ١٧٣، وما بعدها.

كونه لازماً عن المفرد، نحو قولك صلِّ، فإنه يلزم منه تحصيل الطهارة، لأن الشرع اشترط الطهارة للصلاة.

ب. **وأما المركب** الدال على المعنى بطريق الالتزام، فهو إما أن يكون شرطاً، أو ليس شرطاً، فالشرط هو دلالة الاقتضاء، وما ليس بشرط إما أن يكون من المكملات أو ليس منها، فما هو من المكملات هو مفهوم الموافقة، وما ليس من المكملات، إما أن يكون ثبوتياً أو عدمياً، الثبوتي هو دلالة الإشارة، والعدمي هو مفهوم المخالفة. وسترد دراسة هذه الأنواع من الدلالة، خلال هذا البحث.

هذا ونشير هنا إلى أن في مباحث الأصوليين دلالات التزامية قد لا تذكر بالعناوين السابقة، نكتفي منها بالتنبيه إلى ما يأتي، علماً بأنه سترد دراستها في هذا البحث في موضعها، ولكن نذكرها هنا من أجل تصور محتوى هذه الدلالة.

أ- مقدمة الواجب: أو قاعدة «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب» فهي دلالة التزامية، وإن لم يتفق الأصوليون على أنها من اللازم بالمعنى الأخص، وعلى أنها من الدلالات اللفظية، وقد رجح السيد أبو القاسم الخوئي أنها من المباحث العقلية، لكن لا بمعنى الاستقلال في استنباط الأحكام الشرعية، كباب التحسين والتقبيح العقليين في مذهبه الشيعي، بل بانضمام مقدمة شرعية إليها [1].

ب- مسألة الضد: أي إن الأمر بالشيء نهي عن ضده، والنهي عن الشيء أمر بأحد أضداده [2]، فإن النفي في الحالتين هو من اللوازم العقلية، وليس في اللفظ دلالة عليه.

---

(١) أجود التقريرات ص ٢١٢.

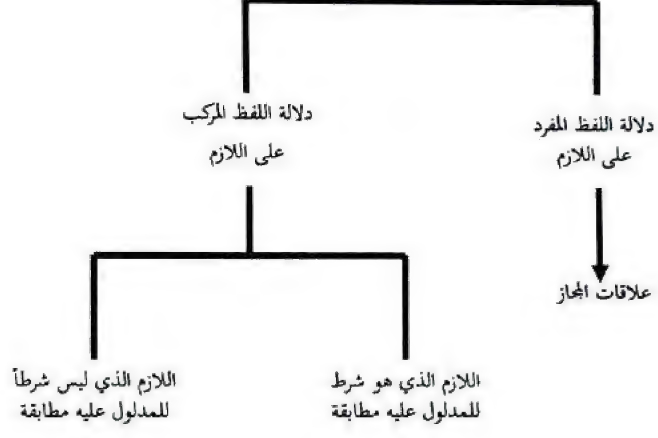
(٢) انظر في ذلك: شرح الكوكب المنير ٣/٥١- ٥٥، والإحكام للآمدي ٢/١٧٠.

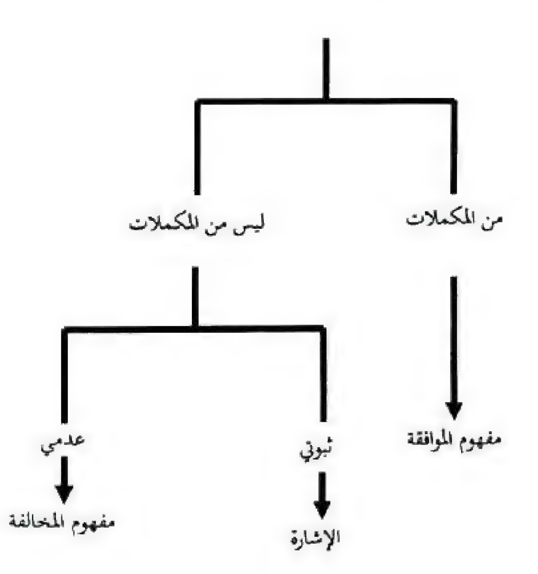
ج- علاقات المجاز.

د- دلالات الإشارة والاقتضاء والمفهوم، سواء كان مفهوم موافقة، أو مفهوم مخالفة.

ونذكر أن القسمين وردا حصراً عند عدد من العلماء، وسنكتفي بذكر حصر الصفي الهندي «ت ٧١٥هـ»، في نهاية الوصول، إذ حصرها على الوجه الآتي:

نطاق دلالة الألفاظ الالتزامية
في مباحث الأصوليين
وفق ضبط صفي الدين الهندي [1]:





(١) نهاية الوصول في دراية الأصول ١٥١-١٥٥ .

وقبل أن ندخل في تفاصيل التقسيمات والمباحث الأصولية، نذكر أن الأصوليين في مباحث الدلالات يمكن أن نحدد لهم هدفين:

الأول: دراسة دلالات الألفاظ المفردة، وفق ما هي منقولة عن العرب، وما وردت في نصوص الشارع، وما جاء في المعاجم اللغوية، مما أطلقوا عليه الدلالة الوضعية، فمقياس الوضع عندهم، استعمال العرب للألفاظ في معان معينة، دونتها المعاجم، وليس وراء ذلك علم بالوضع، وعلى ضوء هذه المعاني تفسر النصوص، وتبين معانيها، كألفاظ العام والخاص وسائر المفردات، وذلك لأنهم كانوا بصدد فهم نصوص قديمة، غير خاضعة في معناها لتطور دلالة الكلمات، وتغيرها، ضيقاً واتساعاً، وهبوطاً وارتفاعاً، لما يترتب على ذلك، من تغير لما يترتب عليها من الأحكام الشرعية، مما هو في حيز المنع.

الثاني: دراسة دلالات الألفاظ في ضمن الجمل، أو بتعبير آخر ما تفيده الجمل من المعاني، وتؤديه من الأغراض، ففيه دراسة وظيفة الألفاظ في ضمن الجمل المركبة، مما يخضع في فهمه إلى النظر في التراكيب والجمل، سواء كانت دلالاتها مما تسرع بتبادرها إلى الذهن، أو مما يحتاج إلى التفكير والتأمل، أو مما يعجز الذهن عن إدراكه، وإلى النظر في علاقتها مع دلالات تراكيب أخر تعارضها، أو تتشابه معها، وهل هي موافقة لكلام العرب الذي نزل به القرآن، وجاءت به سنة النبي ﷺ أو لا؟.

ولهذا فإننا نجد أن تطبيق دراسات علم اللغة الحديث على مباحث الأصوليين يكون ذا جدوى محدودة، في مجال التفسير الدلالي للألفاظ والتراكيب اللغوية، وهذا ينطبق على دراسة النصوص القديمة والوثائق التاريخية، فإنّ فهمها مرتبط بلغة عصرها، وبعرف زمانها، ومن الخطأ تفسير النصوص القديمة بدلالات الألفاظ المعاصرة، التي قد يكون فيها

اختلاف وتطور دلالي يؤدي إلى تفسير النصوص بما لم يكن مقصوداً منها .

ويمكن تطبيق دلالات الألفاظ ، وفق معانيها التي آلت إليها ، سواء كانت بتطبيق ، أو توسيع ، أو تغير في الدلالة ، على كلام أهل العصر ، وتفسير ألفاظهم الصادرة عنهم على وفق ما يتكلمون ويكتبون به .

المطلب الثالث
مناهج الأصوليين في تقسيم الدلالات

ومهما يكن من أمر فإننا سنتكلم عن دلالات الألفاظ وتقسيماتها وفق أشهر ما استقر الأمر عليه من كلام الأصوليين، بعد نضوج علم أصول الفقه واستقرار مصطلحاته، فنقول:

تنوعت مناهج العلماء في الكلام عن الألفاظ وأنواعها ودلالتها، وكان هناك اتجاهان واضحان في الكلام على قواعد الدلالات المستفادة من الألفاظ، أحدها: اتجاه علماء الحنفية، والآخر اتجاه علماء الجمهور.

ويبدو من استقراء كتب الأصوليين أن الحنفية يكادون يتفقون بعد استقرار علم الأصول عندهم على تقسيمات، وإن كانت هناك اختلافات يسيرة في الكلام عن بعض هذه الأنواع، أما جمهور العلماء فكانت لهم طرق متنوعة، يختلف بعضها عن بعض، ونذكر فيما يأتي مناهج هؤلاء العلماء في الدلالات وأقسامها.

أولاً: منهج الحنفية:

اشتهر للحنفية أربعة تقاسيم للألفاظ باعتبارات متعددة، وهي:

١- تقسيم الألفاظ باعتبار وضع اللفظ للمعنى، وقد تناول عندهم المشترك والمؤول والخاص والعام، والجمع المنكر [١].

٢- تقسيم الألفاظ باعتبار استعمالها في المعنى، وتناول ذلك عندهم الحقيقة والمجاز، والمرتجل والمنقول [٢].

---

(١) التوضيح بشرح التلويح ١/ ٤٧، وأصول السرخسي ١/ ١٢٤.

(٢) التوضيح بشرح التلويح ١/ ١٣٢، أصول السرخسي ١/ ١٧٠.

٣- تقسيم الألفاظ من حيث ظهور المعنى وخفاؤه، فقسّموا الواضح إلى ظاهر ونص ومفسر ومحكم، وقسّموا ما خفي معناه إلى خفي ومشكل ومجمل ومتشابه [١].

٤- تقسيم الألفاظ من حيث كيفية دلالتها على المعنى، إلى ما دل على معناه عبارة، وإشارة، ودلالة، واقتضاء [٢].

ثانياً: منهج جمهور العلماء:

تنوعت مناهج عرض مباحث الألفاظ ودلالتها عند جمهور العلماء، ولكنهم بوجه عام بعد كلامهم عن المقدمات اللغوية، تكلموا عن دلالات الألفاظ على معانيها.

وقد جعلوا دلالة اللفظ على المعنى قسمين: أحدهما دلالته عليه بمنطوقه، وثانيهما دلالته عليه بمفهومه، والدلالة الأولى هي الدلالة اللفظية التي تؤخذ من عبارات المتكلم، أما الدلالة بمفهومه فهي دلالة معنوية أو التزامية، والكلام عنها سيأتي في مبحث المفهوم.

والمنطوق عندهم نوعان: صريح، وغير صريح.

١. **فالمنطوق الصريح** [٣]: هو ما وضع له اللفظ، فيدل عليه بالمطابقة

---

(١) التوضيح بشرح التلويح ١/٢٣٢، أصول السرخسي ١/١٦٣.

(٢) التوضيح بشرح التلويح ١/٢٤٢، أصول السرخسي ١/٢٣٦.

(٣) المنطوق في اللغة هو الملفوظ، أو المتكلم به، وهو اسم مفعول من النطق، يقال نطق ينطق نطقاً إذا تكلم «لسان العرب».

وفي اصطلاح علماء الأصول هو: ما دل عليه اللفظ في محل النطق، أي ما استفيد من الألفاظ المنطوق بها نفسها، بحسب وضعها اللغوي، وهذا بخلاف المفهوم الذي دل عليه اللفظ لا في محل النطق، أي دلالته على ما سكت عنه.

ويبدو ـ والله أعلم ـ أن إطلاقه على ما دل عليه اللفظ غير حقيقي، لأن ما دل عليه اللفظ ليس هو المنطوق، بل المنطوق به هو الألفاظ لا معناها.

أو التضمن ، ويسمّى الثابت به ، عند الحنفية ، ثابتاً بعبارة النص [1] .

وبوجه عام فإن المعنى إذا كان مستفاداً من الألفاظ ، على حسب ما وضعت له في اللغة ، سواء كان مدلولاً عليه بالمطابقة أو التضمن ، فإنه المراد من النص عند الجمهور ، ومن عبارة النص عند الحنفية .

٢. **وأما المنطوق غير الصريح**: فهو ما دل عليه اللفظ ، لا بإحدى الدلالتين المذكورتين أي المطابقة والتضمن ، بل بالالتزام[2]، وهو ما يتناوله قولهم: ما يجري مجرى النص ، فتدخل فيه دلالات الاقتضاء ، والإشارة والتنبيه أو الإيماء .

ولبعض العلماء في عدّ هذه الأمور من المنطوق وجهة نظر مخالفة ، إذ جعلوها من باب دلالة المفهوم ، ولكننا آثرنا الأخذ بوجهة نظر ابن الحاجب في عدّها من دلالة المنطوق ، نظراً لأن هذه الأمور هي من أحكام وحالات المذكور ، بخلاف المفهوم الذي يبين أحكام وحالات غير المذكور [3] .

وقد ذكروا أن غير الصريح قسمان ، لأنه إما أن يكون مقصوداً للمتكلم ، أو لا .

والمقصود للمتكلم ينقسم بحسب استقرائهم إلى قسمين:

أولهما: ما يتوقف عليه الصدق ، أو الصحة العقلية ، أو الشرعية ، ويسمى دلالة الاقتضاء .

---

(١) أصول السرخسي ٢٣٦/١ ، كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري ١٧١/١ ، التوضيح بشرح التلويح ١٣٠/١ ، التقرير والتحبير ١٠٦/١ ، فواتح الرحموت ٤٠٦/١ .

(٢) الإحكام للآمدي ٦٤/٣ ، نهاية السول للأسنوي ٣٠٩/١ .

(٣) مختصر المنتهى بشرح العضد ١٧١/٢ ، وانظر: مناهج العقول مع نهاية السول ٣١١/١ .

ثانيهما: أن يقترن بحكم لو لم يكن للتعليل هو أو نظيره لكان بعيداً، فيفهم منه التعليل ويدل عليه، وإن لم يصرح به، ويسمى تنبيهاً وإيماء، وهو أقسام متعددة يبحثها الأصوليون، في مسالك العلة من مباحث القياس.

وأما غير المقصود للمتكلم فيسمى دلالة الإشارة.

وسيرد فيما بعد ما يوضح هذه الأمور، ويذكر أحكامها، وما قيل فيها مفصلاً.

المبحث الثاني
بيان وشرح بعض المصطلحات المترددة في كتب الأصول

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الوضع والاستعمال والحمل

المطلب الثاني: الكلي والكل والكلية والجزئي والجزء والجزئية

المطلب الأول
الوضع والاستعمال والحَمْل

يُعَدّ تمييز معاني الوضع والاستعمال والحمل من الأمور الهامة المحتاج إليها في عدد من العلوم، وذلك لما يقع من الالتباس في حقائقها على كثير من الناس[1]، بسبب ورود هذه الحقائق الثلاث على المعنى الواحد باعتبارات متغايرات[2].

وقد أفرد لها بعض العلماء، كالقرافي في «تنقيح الفصول»، وابن خطيب الدهشة في «مختصر قواعد العلائي»، فصلاً خاصاً لبيان ما بينها من الفروق.

ونذكر فيما يأتي السمات المميزة لكل واحد منها، والفروق فيما بينها، بإيجاز.

وذلك في أربعة فروع:

الفرع الأول: الوضع.

الفرع الثاني: الاستعمال.

الفرع الثالث: الحمل.

الفرع الرابع: العلاقة بين الوضع والحمل والاستعمال.

---

(١) شرح تنقيح الفصول ص ٢٠، ورفع النقاب عن تنقيح الشهاب ص ١٥٦.

(٢) رفع النقاب ص ١٥٦.



الفرع الأول
الوَضْع[1]

الوضع في اللغة: ضد الرفع، أي: هو الخفض والحط، قال ابن فارس: «الواو والضاد والعين أصل واحد يدل على الخفض للشيء وحطه»[2].

وذكر الجرجاني في التعريفات: أن معناه في اللغة: جعل اللفظ بإزاء المعنى [3]، وهذا بعيد، لأن ما ذكره أقرب للمعاني الاصطلاحية منه للمعنى اللغوي.

ومن معاني الوضع في اللغة: الجعل، يقال: وضعت الشيء في كذا، أي جعلت كذا حيزاً له [4]، ويبدو أن هذا المعنى أقرب من غيره إلى المعنى الاصطلاحي.

أما في الاصطلاح: فالوضع تخصيص شيء بشيء، متى أطلق أو أحس الشيء الأول فهم منه الشيء الثاني [5].

وقيل: هو جعل اللفظ دليلاً على المعنى [6].

---

(١) نشير هنا إلى أن علم الوضع يختلف عما نحن بصدده، إذ هو علم يبحث عن أحوال اللفظ العربي، من حيث ما يعرف به شخصية الوضع، ونوعيته، وخصوصه، وعمومه، إلى غير ذلك، وفائدته هي: المعرفة المشار إليها، انظر: خلاصة علم الوضع، للشيخ يوسف الدجوي.

(٢) معجم مقاييس اللغة ١١٧/٦.

(٣) التعريفات ص ٢٢٥.

(٤) خلاصة علم الوضع، للشيخ يوسف الدجوي ص ٣.

(٥) التعريفات ص ٣٢٥، ٢٢٦.

(٦) جمع الجوامع بشرح الجلال المحلي، وحاشية البناني ٢٦٤/١، ومختصر من قواعد العلائي، وكلام الأسنوي ١٢٥/١.

وقيل: هو تخصيص الشيء بالشيء؛ بحيث إذا أطلق الأول فهم منه الثاني [1]، وهو بمعنى التعريف الأول، وقد اختاره ابن السبكي وقال عنه بأنه سديد، لأنك إذا أطلقت قولك: قام زيد، فهم منه صدور القيام منه[2].

ومما يمثل ذلك ويوضحه تسمية الوالد ابنه محمداً. مثلاً. فإننا في هذه الحالة نجد أن هذا يستدعي أربعة ألفاظ متلازمة، هي المسمي، والمسمى، والاسم، والتسمية.

فالمسمي الذي هو الأب، هو واضع الاسم، والمسمى، وهو شخص محمد هو الموضوع له الاسم، والاسم «محمد» هو اللفظ الموضوع، والتسمية هي وضع الاسم للمسمى[3].

وبهذا يتضح معنى تعريفات الوضع.

فقولهم: إنه عبارة عن جعل اللفظ دليلاً على المعنى، هو كجعل لفظ «محمد» للدلالة على ذات الابن.

وقولهم: تخصيص الشيء بالشيء، بحيث إذا أطلق الأول فهم منه الثاني، هو تخصيص لفظ «محمد» للدلالة على ذات الابن، بحيث إننا إذا أطلقنا لفظ «محمد» فهمنا منه ذات الابن، وهكذا.

أنواعه:

يرى بعض العلماء أن لفظ الوضع مشترك بين حقيقتين:

الأولى: أنه عبارة عن جعل اللفظ دليلاً على المعنى.

---

(١) الإبهاج ١/١٩٢.

(٢) المصدر السابق.

(٣) رفع النقاب ص ١٦٣.

والأخرى: أنه عبارة عن غلبة استعمال اللفظ، حتى يصير أشهر فيه من غيره [1].

وعلى هذا فإن الوضع نوعان:

أ. وضع لغوي، وهو المتبادر من كلمة الوضع.

ب. وضع اصطلاحي أو عرفي، ينشأ من غلبة استعمال اللفظ في معنى ما، حتى يصير ذلك المعنى الغالب هو المتبادر إلى الذهن حالة التخاطب به، وفي الحق أن هذا ليس وضعاً، وإنما هو استعمال اللفظ في المعاني الجديدة، مع تكرر ذلك الاستعمال حتى يصبح هو المتبادر عند التخاطب، فهو متأخر عن الوضع اللغوي.

وهو أنواع:

١- الوضع الشرعي، أو العرف الشرعي؛ كإطلاق الصلاة على الأقوال والحركات المخصوصة، مع أن لفظها في اللغة موضوع للدعاء، وكإطلاق الصوم على الإمساك المخصوص في الزمن المخصوص، مع أن معناه في اللغة هو الإمساك مطلقاً، وكإطلاق الزكاة على أخذ جزء مقدر من مال معلوم.

ومثل ذلك ألفاظ الحج، والترتيب، والموالاة، والمؤمن، والكافر، والمنافق، والمستأمن، والذمي، وما إلى ذلك، «فإن الشارع لم يضع اللفظ لهذه المعاني، وإنما استعملها فيها من غير وضع، وتكرر الاستعمال فيها حتى صارت هي المتبادرة» [2].

٢- الوضع العرفي العام، وهو ما اشتهر من الاصطلاحات عند الجميع،

---

(١) المصدر السابق ص ١٥٧، وشرح تنقيح الفصول ص ٢٠.

(٢) البحر المحيط ١/١٢١.

دون أن يكون مقتصراً على فئة معيّنة ، كإطلاق الدابة على الحمار عند أهل مصر ، وعلى الفرس عند أهل العراق ، وعلى الخيل والبغال والحمير عند أهل المغرب ، مع أن معناها في اللغة موضوع لكل ما اتصف بالدبيب ، وهو الحركة ، فالأعراف المذكورة خصصت هذا المعنى اللغوي بأنواع معيّنة مما يدب [1] .

٣- الوضع العرفي الخاص ، وهو ما اشتهر عند طائفة من الناس ، تتميز عن غيرها ببعض الصفات ، كالنحاة ، والمناطقة ، والمتكلمين ، والأصوليين ، والفقهاء ، والأطباء ، وأهل السوق ، من التجار ، والحرفيين ، وغيرهم ، وإنما يسمى عرفاً خاصاً لاختصاصه بطائفة معينة .

ومن أمثلة ذلك: الجوهر ، والعَرَضُ عند المتكلمين ، «وذلك لأن الجوهر في اللغة موضوع للنَّفِيس من كل شيء ، والعَرَض موضوع لكل ما يؤول إلى الفناء ، وإن دام ما دام » [2] .

ومن ذلك: العدة ، والظهار ، والقسامة ، والتعزير ، والحضانة ، والشفعة ، والمناسخة عند الفقهاء .

والنقض ، والكسر ، والمعارضة ، والقلب عند الأصوليين .

والرفع ، والنصب ، والجر ، والإعراب ، والبناء عند النحاة .

والجنس ، والنوع ، والفصل ، والعَرَض العام ، والخاصة ، والكلي ، والجزئي ، والحد ، والرسم عند المناطقة ، وغير ذلك .

هذه هي أهم أقسام الوضع ، وبعضهم يضيف إليها قسماً آخر ، وهو استعمال اللفظ في المعنى ، ولو مرة واحدة ، وقد بنوا ذلك على أنه: هل

---

(١) البحر المحيط ١/ ١٢٠ ، ورفع النقاب ص ١٦٨ .

(٢) رفع النقاب ص ١٦٩ .

يشترط في المجاز أن يكون مسموعاً من العرب استعمال نوعه أو لا ؟ فمن اشترط ذلك عد هذا الاستعمال ، ولو مرة واحدة «وضعاً» ومن لم يشترط اكتفى بالقرينة [1] .

هذا ، وللأصوليين ، وغيرهم ، مباحث أخر في باب الوضع ، كحديثهم عن الموضوع له ، أهو الموجود في الخارج ، أو صورته في الذهن ، أو هو المعنى من حيث هو ، بقطع النظر عن كونه في الذهن أو في الخارج ، وكحديثهم عن الواضع ، وهل اللغة توقيف أو اصطلاح ، أو أنها تشتمل على الأمرين ، أو تدل على معانيها بذاتها ، وكحديثهم عن المركبات ، وهل هي موضوعة كالمفردات أو لا ؟ وكحديثهم عن شروط الوضع وأسبابه ، إلى غير ذلك من المباحث التي لا يترتب على كثير منها أحكام [2] .

---

(١) رفع النقاب ص ١٦٩ .

(٢) راجع في ذلك: المزهر للسيوطي ١/١٤ . ٥٥ ، البحر المحيط للزركشي ص ١١٢٠ ، وما بعدها ، شرح الكوكب المنير ١/١٠٥ ، وما بعدها ، شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ٢٠ ، وما بعدها ، رفع النقاب ، للشوشاوي ص ١٥٦ ، وما بعدها .



الفرع الثاني
الاستعمال

يراد بالاستعمال: إطلاق اللفظ وإرادة المعنى، سواء أريد به مسماه، أي ما وضع له اللفظ، وهو الحقيقة، أو أريد به غير مسماه، لعلاقة بينهما، وهو المجاز[1].

١. فالحقيقة، على هذا، هي إطلاق اللفظ، وإرادة مسماه، والمراد بذلك مسماه في عرف التخاطب، فتشمل الحقائق الأربع، وهي: اللغوية، والشرعية، والعرفية العامة، والعرفية الخاصة.

٢. والمجاز هو إطلاق اللفظ، وإرادة غير مسماه في عرف التخاطب، لعلاقة بينهما، فيشمل المجازات الأربعة، وتدخل في ذلك الاستعارة، لأنها نوع من أنواع المجاز، لكنّ علاقته المشابَهَة.

ويفهم من معنى الاستعمال أن اللفظ قبل ذلك لا يوصف لا بحقيقة ولا مجاز، ولا بصريح ولا كناية، لأنه لا يعلم أنه حقيقة أو مجاز، أو استعارة، أو صريح، أو كناية، إلا بعد استعماله، فكلمة أسد موضوعة في اللغة للحيوان المفترس، فإذا استعملت في غير ذلك، نحو: رأيت أسداً يتحدث، كانت مجازاً، لاستعمالها في الرجل الشجاع، والاستعمال يعدّ عندهم من صفات المتكلم[2].

ونظراً لأهمية الحقيقة والمجاز والاستعارة والصريح والكناية في كلام الأصوليين والفقهاء، لانبناء كثير من الأحكام الفقهية عليها، رأينا أن نوسع الكلام فيها في المسائل الآتية:

---

(١) شرح الكوكب المنير ١/١٠٧، ومختصر من قواعد العلائي وكلام الأسنوي ص ١٢٥.
(٢) شرح الكوكب المنير ١/١٠٩، ومختصر من قواعد العلائي وكلام الأسنوي ص ١٢٥.

المسألة الأولى: الحقيقة[1]:

والحقيقة: فعيلة من الحق بمعنى الثابت أو المثبت.

وفي الاصطلاح: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب[2].

وقيل فيها تعريفات أخر[3]، ولهذا فقد عدت هي الأصل في الكلام.

والمراد من كونها الأصل في الكلام: أن الكلام إن إمكن حمله على حقيقته فلا يصار إلى غير ذلك، وإذا كان اللفظ محتملاً لمعان مجازية فلا يحمل على أي منها من دون دليل، فالحمل على المجاز يحتاج إلى طائفة من الأمور، منها الوضع الأول، ووجود العلاقة بين المعنى الأول والمعنى الثاني، وإلى النقل إلى المعنى الثاني، بينما الحقيقة لا تحتاج إلا إلى الوضع الأول[4].

والحقيقة، عندهم، ثلاثة أقسام، هي:

أ. الحقيقة اللغوية ويقابلها المجاز اللغوي.

ب. الحقيقة الشرعية، ويقابلها المجاز الشرعي.

---

(١) شرح مختصر الروضة ٣/١٥٦، وقواعد الحصني ص ٣٦١، وشرح الكوكب المنير ٤/٤٤٢، والذخيرة ١/٧٢، ومفتاح الوصول ص ٥٩، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١/٢٧٠، المجموع المذهب ٢/ ٤٤٨، والأشباه والنظائر للسيوطي ص ٦٩، والأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٦٩.

(٢) التعريفات ص ٧٩، ٢٨٠، والتلخيص في علوم البلاغة للقزويني ص ٢٩٢، وبغية الإيضاح للشيخ عبد المتعال الصعيدي ٢/٨٤، والإبهاج ١/٢٧١، والكليات لأبي البقاء ص ٣٦١، وشرح مختصر الروضة ١/٤٨٥.

(٣) انظر طائفة من هذه التعريفات ومناقشتها في: المحصول ١/١١١.

(٤) البحر المحيط ٢/١٩١.

ج. الحقيقة العرفية، ويقابلها المجاز العرفي [1].

ويعدّ هذا الأصل من أوسع الأصول، ومن أكثرها أهمية، وتطبيقاته في المسائل الفقهية والأصولية غير محدودة، وسنقتصر فيما يأتي على ذكر بعض هذه المجالات.

ففي المجالات الفرعية الفقهية، نجد العمل بأصل الحقيقة وترجيحها على المجاز شاملاً لكل أنواعها، سواء كانت حقيقة لغوية، أو شرعية، أو عرفية، وسنكتفي بما أورده التلمساني «ت ٧٧١هـ»، في كتابه «مفتاح الوصول» من تطبيقات في هذا المجال، لا على أنها من الحقائق المسلّمة، بل على أنها من الأمثلة الموضِّحة لهذا الأصل ليس غير، وقد يكون في بعضها مجال للنقاش [2].

١. فمما رجحت فيه الحقيقة اللغوية: احتجاج الشافعية وابن حبيب [3]

(١) مفتاح الوصول ص ٥٩، القواعد للحصني ص ٣٦٢، القسم الأول.

(٢) من الممكن ملاحظة طائفة من الفروع الفقهية التي تتصل أحكامها بهذا الأصل. في كتاب «التمهيد في تخريج الفروع على الأصول» للأسنوي، ص ١٩٠ وما بعدها، وفي كتاب «الوصول إلى قواعد الأصول» لمحمد بن عبد الله التمرتاشي الحنفي ص ٢١٧، وما بعدها من القسم الأول من الكتاب، بتحقيق د. أحمد بن محمد العنقري «آلة كاتبة». وفي الكتابين أمثلة متنوعة شاملة لكثير من أنواع علاقات المجاز، وما هو من مرجحات المجاز في بعض الأحيان، من قرائن ونيات وغيرها.
ومن الممكن، أيضاً، ملاحظة ما يتعلق بما تقدم، في كتاب «القواعد والفوائد الأصولية» لابن اللحام الحنبلي «ت ٨٠٣هـ» في القواعد ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨.

(٣) هو أبو مروان عبد الملك بن حبيب بن سليمان الأسلمي العباسي الأندلسي القرطبي المالكي، كان عالم الأندلس وفقيهها في زمانه، كما كان عالماً بالتاريخ والحديث واللغة والأدب وطائفة أخرى من العلوم، ولد في البيرة وسكن قرطبة، وزار مصر. من مؤلفاته: طبقات الفقهاء والتابعين، وطبقات المحدثين، وتفسير موطأ مالك، والواضحة في السنن والفقه، والفرائض، ومكارم الأخلاق، وغيرها. =

من المالكية على مشروعية خيار المجلس، بقوله ﷺ: «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا»[1]، متمسكين بحقيقة المتبايعين والتفرق.

وكان جمهور المالكية والحنفية يحملون هذين اللفظين على المجاز، ويقولون: إن المراد من المتبايعين المتساومان، ومن التفرق التفرق بالقول، أي الاختلاف فيه، فهما في الخيار في حالة المساومة، فإذا أبرما العقد وأمضياه فقد افترقا، ولزمهما العقد، ويقولون، أيضاً، إنه قد يطلق اسم الشيء على ما يقاربه، كقوله ﷺ: «لا يبع أحدكم على بيع أخيه، ولا ينكح على نكاحه»[2].

والمراد بالبيع: السوم، وبالنكاح: الخطبة، لأن السوم وسيلة للبيع، والخطبة وسيلة للنكاح، لكن مخالفيهم يرون أن الأصل حمل الكلام على حقيقته[3]، فلا يترك العمل بهذا الأصل بمجرد الاحتمال والشك.

٢. ومما رجحت فيه الحقيقة الشرعية: حمل علماء المالكية النكاح في قوله ﷺ: «لا ينكح المحرم ولا ينكح»[4]، على العقد، خلافاً للحنفية الذين

راجع في ترجمته: الديباج المذهب ص ١٥٤، وشجرة النور الزكية ص ٧٤، والأعلام ٤/١٥٧، ومعجم المؤلفين ٦/١٨١.

(١) حديث متفق عليه عن عبد الله بن عمر، وقد روي بألفاظ متعددة، وطرقه كثيرة.
انظر: تلخيص الحبير ٣/٢٠، وكشف الخفاء ١/٣٤٦.

(٢) حديث صحيح أخرجه البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمر، ولفظ مسلم «لا يبع أحدكم على بيع أخيه، ولا يخطب على خطبة أخيه، إلا أن يأذن له، وأخرجه البخاري بلفظ آخر، وقد رواه أيضاً أحمد والنسائي والترمذي والدارقطني وغيرهم.
انظر: تلخيص الحبير ٢/١٥، بشأن البيع، و ٢/١٥٠، بشأن الخطبة على الخطبة، ونيل الأوطار ٥/١٦٧، ٦/١٠٧.

(٣) مفتاح الوصول ص ٥٩، ٦٠، والمجموع المذهب ٢/٤٤٨.

(٤) رواه الجماعة إلا البخاري عن عثمان بن عفان بلفظ: «لا ينكح المحرم، ولا ينكح، ولا يخطب»، ولم يرد عند الترمذي «ولا يخطب» نيل الأوطار ٥/١٤.

حملوا النكاح على الوطء.

ووجهة نظر المالكية، أن حمل النكاح في الحديث على الوطء حمل على المعنى المجازي الشرعي، والحمل على المعنى الحقيقي له، وهو العقد، هو الراجح [1]، إذ هو الأصل في ذلك، فلا يترك بالتأويلات والاحتمالات.

٣. ومما رجحت فيه الحقيقة العرفية: حمل المالكية لفظ «اليتيمة» في قوله ﷺ: «تستأمر اليتيمة على نفسها» [2]، على التي لا أب لها، ورتبوا على ذلك أن مفهومها يقتضي أن غير اليتيمة وهي ذات الأب تزوج من غير استئمار، وقد رجحوا ذلك على ما قاله مخالفوهم من أن اليتم في اللغة هو الانفراد، ولذلك يقال للبيت المنفرد من الشِّعر يتيم، وللذي لا نظير له يتيم.

وإذا كان الأمر كذلك فقد يكون المراد من اليتيمة في الحديث التي لا زوج لها، وحينئذ لا يكون في الحديث دليل على ما قيل.

ووجهة نظر المالكية أن كون اليتيمة التي لا أب لها هو عرف لغوي اشتهر بين أهل اللغة، وعليه حمل قوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ﴾ [النساء ٦]، وقوله تعالى: ﴿وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ﴾ [الأنفال ٤١]، وغير ذلك من الآيات، فيكون راجحاً على تفسير اليتيمة بالتي لا زوج لها، لأن هذا التفسير فيه تجوّز [3]، فلا يصرف اللفظ إليه مع إمكان الحقيقة العرفية.

---

(١) مفتاح الوصول ص ٦٠.

(٢) أخرجه الإمام أحمد عن أبي موسى الأشعري ﷺ بلفظ: «تستأمر اليتيمة في نفسها، فإن سكتت فقد أذنت، وإن أبت لم تكره». انظر: الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد ابن حنبل الشيباني، لأحمد عبد الرحمن البنا. دار الشهاب / القاهرة / مصر ١٦/ ١٦٠.

(٣) مفتاح الوصول ص ٦٠، ٦١، وتنبَّهْ، هنا، إلى أن ما ذكرناه كان لغرض توضيح المسألة، وبيان كيفية الاحتجاج بهذا الأصل، وفي المسألة مجال للكلام، فانظر: بداية المجتهد في باب موجبات صحة النكاح ٢/ ٤.

وفي المجال التطبيقي لتحديد الحقيقة ، أو ترجيحها ، وتفسير النصوص بموجبها ، توجد طائفة من الأصول ، نذكر منها ما يأتي:

١ - الأصل حمل الكلام على ظاهره ، ولا يخرج عن ذلك إلا لدليل [١] .

٢ - الأصل في اللفظ العام أن يدل على جميع أفراده ، على وجه الشمول والاستغراق ، حتى يقوم دليل التخصيص [٢] .

٣ - الأصل في اللفظ المطلق أن يحمل على إطلاقه حتى يقوم دليل التقييد [٣] .

٤ - الأصل في الأوامر ، على رأي الجمهور ، أنها للوجوب [٤] .

٥ - الأصل في النواهي ، على رأي الجمهور ، أنها للتحريم [٥] .

٦ - الأصل في الألفاظ عدم النقل ، فإذا ترددت الألفاظ بين احتمال النقل ، واحتمال عدمه ، حملت على عدم النقل [٦] ، لأن ذلك هو الأصل .

---

(١) البحر المحيط ٣/١٨ ، والمنهج إلى المنهج ص ١٠٦ .

(٢) الذخيرة ١/٧٢ ، شرح مختصر الروضة ١/١٥٦ ، شرح الكوكب المنير ٤/٤٤٢ ، والبحر المحيط ٣/١٨ .

(٣) الذخيرة ١/٧٢ ، وشرح مختصر الروضة ١/١٥٦ .

(٤) شرح مختصر الروضة ١/١٥٦ ، وكشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١/٥٠ ، وتقريب الوصول إلى علم الأصول ص ١٨١ ، وشرح الكوكب المنير ٤/٤٤٢ ، وقواعد الحصني ص ٢٣٣ ، والبحر المحيط ٢/٣٦٥ ، وشرح تنقيح الفصول ص ١٢٧ ، ١٢٨ .

(٥) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١/١٤٠ ، وشرح مختصر الروضة ١/١٥٦ ، وتقريب الوصول ص ١٨٧ ، وقواعد الحصني ص ٢٣٣ ، وشرح الكوكب المنير ١/٤٤٢ ، والبحر المحيط ٢/٤٦٢ ، وشرح تنقيح الفصول ص ١٦٨ .

(٦) الإبهاج ١/٣٨٦ .

المسألة الثانية: المجاز:

المجاز في اللغة: مأخوذ من الجواز، وهو التعدّي، من قولهم جاوزت موضع كذا، إذا تعدّيته.

وتجاوزت عن المسيء: عفوت عنه وصفحت، وفيه معنى التعدّي.

وتجوّزت في الصلاة: ترخّصت، ولعله مرادٌ به أنه تجاوز بعض متطلباتها التي لابدّ منها لمن لم تكن رخصة.

وأجاز المكان: قطعه، أي تعدّاه، وأجاز الشيء أنفذه، وجاز العقد وغيره نفذ.

وسمّي المجاز مجازاً؛ لأنهم جازوا به موضعه الأصلي، أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولاً[1].

وأمّا في الاصطلاح: فقد ذكروا أن المجاز قسمان: مجاز عقلي، ومجاز لغوي.

فالمجاز العقلي هو: إسناد الفعل أو معناه إلى ملابس له غير ما هو له، أي: غير الفاعل فيما بني للفاعل، وغير المفعول فيما بني للمفعول، وحاصله: أن تنصب قرينة صارفة للإسناد عن أن يكون إلى ما هو له[2].

وفي الكليات: وكلّ نسبة وضعت في غير موضعها بعلاقة فهي مجاز عقلي، تامّة كانت أو ناقصة، سمّي به لتجاوزه عن مكانه الأصلي بحكم العقل[3].

---

(١) المصباح المنير، وعلوم البلاغة لأحمد مصطفى المراغي ص ٢٥٦، ٢٥٧، مراجعة محمود أمين النواوي/ط ٧/ نشر دار الفكر العربي/مصر.

(٢) التعريفات ص ١٧٩، والتوقيف على مهمات التعاريف ص ٢٩٧، والكليات للكفوي ص ٨٠٥.

(٣) الكليات ص ٨٠٥.

وأمّا المجاز اللغوي: فهو عندهم قسمان: مفرد، ومركب، وأكثر كلامهم على المجاز المفرد، ولهذا سنكتفي فيما بعد بتعريف المجاز المفرد[1]، الذي ذكرت له تعريفات عدّة، تكاد تتفق، أو تتطابق في المعنى، ومنها:

١- هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح التخاطب على وجه يصح، مع قرينة عدم إرادته[2].

وشرح هذا التعريف ببيان محترزاته، على الوجه الآتي:

(المستعملة) احتراز عمّا لم يستعمل، لأن الكلمة قبل الاستعمال لا تسمّى مجازاً، ولا حقيقة.

(واصطلاح التخاطب) لإدخال نحو لفظ (الصلاة) إذا استعمله المخاطب بعرف الشرع في الدعاء مجازاً، فإنه وإن كان مستعملاً فيما وضع له، لكنه لم يستعمل فيما وضع له في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب.

(وعلى وجهٍ يصح) للاحتراز من الغلط.

(ومع قرينة عدم إرادته) للاحتراز عن الكناية[3].

---

(١) لقد نوّعوا المجاز المفرد إلى لغوي، وشرعي، وعرفي.

فمثال اللغوي: (أسد) إذا استعمله المخاطِب بعرف اللغة في الرجل الشجاع.

ومثال الشرعي فقط: (الصلاة) إذا استعملها المخاطِب بعرف الشرع في الدعاء.

ومثال العرفي العام إطلاق (الدابة) على الإنسان، لأن الدابة في العرف العام موضوعه للحمار والبغل والفرس فقط.

انظر: التلخيص في علوم البلاغة ص ٢٩٥.

(٢) التلخيص في علوم البلاغة للخطيب القزويني ص ٢٩٤، (ضبط وشرح عبدالرحمن البرقوقي/نشر دار الكتاب العربي/بيروت)، وبغية الإيضاح لتلخيص المفتاح للشيخ عبدالمتعال الصعيدي ٨٧/٣، والتوقيف على مهمات التعاريف ص ٢٩٧.

(٣) بغية الإيضاح ٨٧/٣، ٨٨.

٢- هو اسم لما أريد به غير ما وضع له، لمناسبة بينهما، كتسمية الشجاع أسداً[١].

٣- وقال أبو الويد الباجي «ت٤٧٤هـ»: المجاز كلّ لفظ تجوّز عن موضوعه[٢].

وهذا التعريف أشبه بالتعريفات اللغوية منه بالاصطلاحية.

٤- وقال صدر الشريعة«ت٧٤٧هـ»: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة[٣].

٥- وفي التعريفات: هو اسم لما أريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما، كتسمية الشجاع أسداً[٤].

ويؤخذ على هذا التعريف وما قبله من التعريفات الثلاثة أنها أهملت ذكر القرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي، وقد جاءت على نمطها تعريفات متعدّدة، منها تعريف «الاخسرو «ت٨٨٥هـ» في مرقاة الوصول[٥]، وتعريف الإسنوي«ت٧٧٢هـ» في التمهيد في تخريج الفروع على الأصول[٦]، والقاضي البيضاوي«ت٦٨٥هـ» في المنهاج[٧]، وكثير غيرهم من المؤلفين.

---

(١) التوقيف على مهمات التعاريف ص ٢٩٧.
(٢) الحدود في الأصول ص ٥٢.
(٣) التوضيح بشرح التلويح ١/١٣٢.
(٤) التعريفات ص ١٧٨.
(٥) شرح مرآة الأصول وحاشية الإزميري ١/٤٢٣-٤٢٥.
(٦) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص ١٩٥.
(٧) المنهاج بشرح الإبهاج ١/٢٧٣.

علاقات المجاز:

ذكرنا في تعريف المجاز أنه لا بدّ من علاقة بين المعنى الحقيقي للفظ والمعنى المجازي الذي أريد من اللفظ.

والمراد من علاقات المجاز: المناسبات بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي.

وننبه هنا إلى أن العلماء نصوا على أنَّ العلاقة قد تكون المشابهة وقد تكون غير المشابهة، وما كانت علاقته المشابهة فهو الاستعارة في اصطلاح العلماء، وما كانت علاقته غير المشابهة فهو المجاز المرسل، وعلاقاته كثيرة عرفت بالاستقراء للاستعمالات الواردة في كلام العرب.

ويذكر التفتازاني «ت٧٩٢هـ» أن ما ذكره القوم يرتقي إلى خمس وعشرين علاقة[١]، وقد اختلف العلماء في ذكر أعدادها، فذكر فخر الدين الرازي «ت٦٠٦هـ» في المحصول اثني عشر وجهاً، أي علاقة[٢]، وذكر صدر الشريعة «ت٧٤٧هـ» تسع علاقات[٣]، وزادها الصفي الهندي «ت٧١٥هـ» فأوصلها إلى اثنتين وعشرين علاقة[٤]، ويبدو أن بين هذه العلاقات نوعاً من التداخل، ولهذا جعلها ابن الحاجب «ت٦٤٦هـ» خمس علاقات[٥].

ونذكر فيما يأتي بعض هذه العلاقات:

---

(١) التلويح شرح التوضيح ١/١٣٤.

(٢) المحصول ١/١٣٤ وما بعدها.

(٣) التوضيح بشرح التلويح ١/١٣٤.

(٤) نهاية الوصول ٢/٣٤٧/٣٦٠.

(٥) مختصر المنتهى بشرح العضد ١/١٤١.

أولاً: السببية والمسببية:

والمراد بالسَّبَبِيَّة: تسمية الشيء باسم سببه، أي إطلاق السبب وإرادة المسبب، كإطلاق (اليد) وإرادة القوة والقدرة كما في قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح ١٠]، أي قدرته فوق قدرتهم، فهذه العلاقة من إطلاق السبب على المسبب، ومثل هذه الآية ما شابهها كقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال ١٧]، وقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص ٧٥]، وقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة ٦٤].

ويمنع علماءُ السلف مثل هذا الكلام، ويرفضون التجوّز فيما ذكر من الآيات، ويحملون اليد على معناها، ويثبتونها لله تعالى، ولكنها ليست كالأيدي البشرية، والأصل أن يُثْبَت لله ما أثبته لنفسه، وما أثبته له رسوله ﷺ خلافاً لما ذهب إليه المعتزلة وبعض الأشاعرة والمعطلة[1].

ويقابلها المسبِّبِيَّة، أي إطلاق المسبب وإرادة السبب، كإطلاق الموت على المرض المهلك[2].

ثانياً: الكلية والجزئية:

والمراد بالكلِّيَّة: إطلاق الكلّ وإرادة البعض، كقوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم﴾ [البقرة ١٩] والمراد بذلك بعض الأصابع، أي أطرافها أو أناملها[3].

ويقابلها الجزئية، أي إطلاق الجزء وإرادة الكل، كإطلاق العين على الجاسوس، باعتبار أن العين هي المقصود من كون الأصل جاسوساً أو

---

(١) لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية بشرح الدرر المضيّة للشيخ محمد بن أحمد السفاريني الأثري ٢/٢٣٢.

(٢) الإبهاج ١/٣٠١.

(٣) بغية الإيضاح ٣/٩٥، ٩٦.

رقيباً ، ومنه قوله تعالى: ﴿ قُمِ ٱلَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [المزمل ٢] ، أي صلِّ ، فأطلق القيام وهو بعض الصلاة ، على الصلاة نفسها ، ومنه إطلاق الرَقبة على الجسم كله .

ثالثاً: ما كان وما يكون:

فالمراد بما كان: تسمية الشيء باسم ما كان عليه ، كقوله تعالى: ﴿ وَءَاتُواْ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ ﴾ [النساء ٢] ، والذين يؤتون الأموال ليسوا صغاراً ليكونوا يتامى ، بل هم كبار ؛ ولهذا يؤتون أموالهم ، وإنما سمّاهم يتامى باعتبار ما كان ، أي إنهم كانوا في السابق يتامى .

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ مَن يَأْتِ رَبَّهُۥ مُجْرِمًا ﴾ [طه ٧٤] سمّاه مجرماً باعتبار ماكان عليه في الدنيا من الإجرام(١) .

وأمّا علاقة اعتبار ما يكون ، فتعود إلى نسبة الشيء باسم ما يؤول إليه في المستقبل ، كقوله تعالى: ﴿ إِنِّىٓ أَرَىٰنِىٓ أَعْصِرُ خَمْرًا ﴾ [يوسف ٣٦] ، أي عنباً سيصير ويؤول إلى خمر .

وكقوله تعالى: ﴿ وَلَا يَلِدُوٓاْ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا ﴾ [نوح ٢٧] ، أطلق على المولودين الصغار صفة الكفر والفجور ، لأنهم سيكونون في المستقبل كفرة فجرة .

رابعاً: الحاليّة والمحَلّية:

والمراد بالحاليّة: تسمية المحل باسم الحال ، كقوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱبْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِى رَحْمَةِ ٱللَّهِ ﴾ [آل عمران ١٠٧] ، أي في جنته ، ففي هذه الآية أطلق الحال ، وهو رحمة الله ، وأريد به محلها وهو الجنة .

وأمّا العلاقة المحَلّية فالمراد بها: تسمية الحالّ باسم محلّه ، أي إطلاق

---

(١) بغية الإيضاح ٣/٩٩ .

المحلّ وإرادة الحالّ، كقوله تعالى: ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُۥ﴾ [العلق ١٧] أي: أهل ناديه[١].

خامساً: اللازميّة والملزوميّة:

واللازميّة: كون الشيء يلزم وجوده عند وجود شيء آخر، كما في إطلاق الحرارة على النار، وإطلاق الضوء على الشمس، فالحرارة لازمة للنار، كما أن الضوء لازم للشمس، فمن قال: انظر الحرارة، قاصداً النار، فهو متجوّز باستخدام اللازم وإرادة الملزوم، وكذلك القائل: طلع الضوء، قاصداً الشمس، لكون الضوء لازماً للشمس.

والملزومية: كون الشيء بحيث يجب عند وجوده وجود شيء آخر، كإطلاق الشمس وإرادة الضوء، في قولك: دخلت الشمس الغرفة من الكوّة[٢].

وهناك علاقات أخر، كالآلية، والعموم والخصوص، والبدليّة والمبدلية، والمجاورة، والدالّية والمدلولية، وغيرها[٣].

وننبه هنا إلى ما يأتي:

١- تسمى العلاقة باسم اللفظة المتجوّز فيها، فإن كانت سبباً فالعلاقة سَبَبِيّة، وإن كانت مسبّباً فالعلاقة مسبَّبِيّة، فإن كانت الكلمة كُلاً فالعلاقة الكلية، وإن كانت جزءاً فالعلاقة الجزئية، وهكذا.

٢- المراد من المجاز هو المقابل لمدلول اللفظ المذكور، فإن كان سبباً فالمراد المسبّب، وان كان مسبّباً فالمراد السبب، وإن كان المذكور كلاً

(١) بغية الإيضاح ٣/ ١٠٠، ونهاية الوصول ٢/ ٣٥٦.

(٢) علوم البلاغة ص ٢٥٩، ٢٦٠.

(٣) علوم البلاغة ص ٢٦٠ وما بعدها.

فالمراد الجزء ، وإن كان المذكور جزءاً فالمراد الكل ، وهكذا .

٣- قيل : إن المجاز لا يدخل في الحروف ، فلا يعبّر بحرف عن حرف ، ولا بحرف عن اسم ، ولا باسم عن حرف ، ووجّه الإسنوي(ت٧٧٢هـ) ذلك بأن الحرف ليس مقصوداً في نفسه ، بل هو تابع ، ولهذا جرى تعريفه بأنه ما دلّ على معنى في غيره[١] .

٤- إذا تعارض المجاز والإضمار كان اللفظ مجملاً ، حتى لا يترجّح أحدهما على الآخر إلاّ بدليل ؛ لكون كلّ منهما محتاجاً إلى قرينة ، تمنع المخاطب من فهم الظاهر[٢] .

٥- إذا تعذّرت الحقيقة يصار إلى المجاز[٣] .

٦- حكمُهُ ثبوتُ ما أريد به ، خاصاً كان أو عاماً ، دخل فيه المعنى الحقيقي أو لم يدخل[٤] .

٧- ومن أحكام المجاز : جواز نفي الحقيقة عن المسمى ، كما يقال للرجل الشجاع الذي أطلق عليه لفظ(أسد) إنه ليس بأسد ، وكما يُقال للجدّ إنه ليس بأب[٥] .

الاختلاف في وجود المجاز :

اختلف العلماء في وقوع المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم والسنة النبوية ، فأنكر بعضهم وجوده فيما ذكر ، وأثبته آخرون ، وفصّل غيرهم في الأمر ، فأجازوا ذلك في اللغة ، ومنعوه في القرآن الكريم والسنة النبوية ،

---

(١) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص ١٩٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٠٧ .

(٣) المصدر السابق ٢٣٦ .

(٤) مرآة الأصول ١/ ٤٤٠ ، ٤٤١ .

(٥) المصدر السابق ١/ ٤٤٢ .

ولكل منهم أدلته، وسنكتفي في ذلك بذكر أهم العلماء الذين خاضوا في هذا الموضوع خلال العصور، بإيجاز دون استقصاء لجميعهم.

فنذكر أن ممن أنكر المجاز من المتقدمين داود بن خلف الأصبهاني الظاهري «ت٢٧٠هـ»، وابنه محمد بن داود «ت ٢٩٣هـ»[1]، وأبو إسحاق إبراهيم بن محمد الإسفراييني «ت٤١٨هـ»[2].

وهؤلاء منهم من أنكر المجاز في اللغة، ومنهم من أنكر وجوده في القرآن الكريم، وأقر بوجوده في اللغة، وقد أورد السيوطي«ت٩١١هـ» في كتابه (المزهر) بعض استدلالات أبي إسحاق وردّ عليها[3].

وممن نقل عنه إنكار المجاز طائفة أخرى من علماء المذاهب، وفي المقابل نجد علماء ردّوا هذا الإنكار وبيّنوا خطأه من وجهة نظرهم، ومن هؤلاء ابن قتيبة «ت٢٧٦هـ» في كتابه (تأويل مشكل القرآن).

وابن حزم «ت٣٥٦هـ» في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام) الذي قسا فيه في ردّه على ابن خويزمنداد «ت٣٩٠هـ»، ومما قاله فيه: «وقد ذكر رجل من المالكيّين يلقب خويزمنداد أن للحجارة عقلاً، ولعلّ تمييزه يقرب من تمييزها، وقد شبّه الله تعالى قوماً زاغوا عن الحق بالأنعام، وصدق الله تعالى إذ قضى أنهم أضل سبيلاً منها... فقال هذا الجاهل إن من الدليل على أن الحجارة تعقل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ ٱلْمَآءُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة ٧٤].

قال علي: ونحن نقول: إن من العجب العجيب استدلال هذا الجاهل

---

(١) المجاز في اللغة والقرآن الكريم للدكتور عبدالعظيم إبراهيم المطعني ٦١٨/٢، وما بعدها.

(٢) المزهر ٣٦٤/١، والمصدر السابق.

(٣) المزهر ٣٦٤/١، ٣٦٥.

بعقله على أنه لا يخشى الله تعالى إلاَّ ذو عقل... »[1].

ثم جاء بعده من سار على طريقه.

ولكن جاء بعده الإمام ابن تيمية «ت٧٢٨هـ» الذي أنكر المجاز وردّ على القائلين بوجوده.

ثم جاء بعده تلميذه ابن القيم «ت٧٥١هـ»، فكان أكثر من شيخه جدلاً في هذا الشأن، وسَمَّى المجاز طاغوتاً، وأورد ما يزيد على خمسين وجهاً يمنع بها المجاز[2]، ونعَتَ بعض من قال به كابن جني «ت٣٩٢هـ»[3] وأبي علي الفارسي «ت٣٧٧هـ»[4] بأنهما من أهل البدع والاعتزال[5].

وفي العصر الحديث كتب الشيخ محمد الأمين الشنقيطي «ت١٣٩٣هـ»

---

(١) الإحكام لابن حزم ٥٣٧/٤.

(٢) المجاز في اللغة والقرآن الكريم للدكتور عبدالعظيم المطعني ١١٠٦/٢ (نشر مكتبة وهبة/مصر).

(٣) هو عثمان بن جني، أبوالفتح، الموصلي، من أئمة علوم الأدب واللغة والنحو والصرف، أقام ببغداد، وتوفي بها سنة ٣٩٢هـ. من مؤلفاته: سر صناعة الإعراب، والنهج في اشتقاق شعر الحماسة، وشرح كتاب الشواذ لابن حجار في القراءات، وشرح ديوان المتنبي، وغيرها.
راجع في ترجمته: وفيات الأعيان ٤١٠/٢-٤١٢، وشذرات الذهب ١٤٠/٣، ومعجم المؤلفين ٢٥١/٦.

(٤) هو الحسن بن أحمد بن عبدالغفار الفارسي العشوي، من أئمة علماء العربية والقراءات، أقام بحلب عند سيف الدولة الحمداني، ثم رجع إلى بغداد، وأقام فيها حتى توفي سنة ٣٧٧هـ. من مؤلفاته: الإيضاح في النحو، التكملة في الصرف، المقصور والمدود، الحجة في علل القراءات السبع.
راجع في ترجمته: وفيات الأعيان ١٦١/٣-١٦٤، وشذرات الذهب ٨٨/٣، ٨٩، ومعجم المؤلفين ٢٠٠/٣.

(٥) المجاز في اللغة والقرآن الكريم ١١٨/٢.

رسالة يذكر فيها منع المجاز في القرآن الكريم، سمّاها «منع جواز المجاز في المنزّل للتعبّد والإعجاز»، وهو عيال فيها أورده على من تقدمه من العلماء، ولكنه جاء باستدلال عجيب هو: أنه لم يقل به رسول الله ﷺ ولا صحابته. ومثل هذا الاستدلال يقتضي استبعاد كثير من العلوم والفنون والمصطلحات[1].

المسألة الثالثة: الصريح والكناية:

ومما يدخل في مجال وضع الألفاظ للمعاني، ويتصل بموضوع الحقيقة والمجاز: الصريح، والكناية، وإن كان كلٌّ منهما يأتي حقيقة ومجازاً.

أمّا الصريح فهو في اللغة: ما دلّ على وضوح وبيان وانكشاف أو علوّ[2]، وفي معجم مقاييس اللغة: إن الصاد والراء والحاء أصل منقاس، يدل على ظهور الشيء وبروزه، ومن ذلك الشيء الصريح، وكل خالص صريح، وصرّح بما في نفسه أظهره[3].

وفي الاصطلاح أطلق الصريح على كلام مكشوف المراد منه، بسبب كثرة الاستعمال حقيقةً كان أو مجازاً[4].

وفي كلام الأصوليين أطلق على ما ظهر المراد به ظهوراً بيّناً، سواء كان حقيقة أو مجازاً[5].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) القاموس المحيط

(٣) ومعجم مقاييس اللغة ٣/٣٤٧، ٣٤٨.

(٤) التعريفات ص ١١٦.

(٥) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١/٣٦٥، والوصول إلى قواعد الأصول ص ٢٣٠.

وانظر: مذكرة في أصول الفقه للحنفية ص ١٣١.

قال السرخسي (ت٤٩٠هـ): الصريح كل لفظ مكشوف المعنى والمراد، حقيقة كان أو مجازاً[1].

ويقرن بعضهم تعريفه بالمثال فيقول: الصريح لفظ يكون المراد به ظاهراً كقولك: بعت واشتريت وأمثاله[2].

وحكم الصريح: أن يثبت مدلوله به، من دون حاجة إلى النيّة[3].

ومما فرّعه الحنفية على حكم الصريح، عدا الاستغناء عن النيّة.

١- لو قال: بعت، أو اشتريت فإن المقصود يحصل بهما، نوى ذلك أو لم ينوه.

٢- لو قال لزوجته: أنت طالق، وقع الطلاق، مطلقاً.

٣- لو قال لمملوكه: أنت حر، فبأي وجه أضاف ذلك إليه يعتق، كقوله -بصيغة النداء-: يا حر، أو بصيغة الإخبار، كقوله: أنتَ حر، أو أراد أن يقول طلاقاً فجرى على لسانه: أنت حرّ، فإنه يعتق، نوى ذلك أو لم ينوه[4].

٤- إذا نطق بالصريح غير عالم بمعناه، وقع قضاء لا ديانة.

٥- إذا قرن الصريح بالعدد وقع الطلاق، ولا يصدّق مطلقاً في أنه أراد من وثاق، كما لو قال: أنتِ طالق ثلاثاً من هذا القيد، تطلق ثلاثاً، ولا يصدّق قضاء[5].

---

(١) أصول السرخسي ١/١٨٧.
(٢) أصول الشاشي ص ٦٤.
(٣) التنقيح بشرح التوضيح والتلويح ١/ ٢٣٠، والتعريفات ص ١١٦.
(٤) الوصول إلى قواعد الأصول للتمرتاشي ص ٢٣٠-٢٣٢.
(٥) المصدر السابق.

الكناية:

وأمّا الكناية فهي في اللغة مأخوذة من قولهم: كنوت الشيء أو كنيته، أي سترته[1]، ويذكر ابن فارس «ت٣٩٥هـ»: أن الكاف والنون والحرف المعتل يدل على تورية اسم بغيره، يقال: كنيت عن كذا تكّلمت بغيره، مما يستدل به عليه، وكنوت أيضاً[2].

وفي الاصطلاح الأصولي قيلت فيها تعريفات كثيرة، لكن المعنى الذي تؤديه واحد.

فقيل: هي ما خفي المراد به في نفسه، سواء كان المراد معنى حقيقياً، أو معنى مجازياً[3].

وقيل: إنها ما استتر المراد به، ولا يفهم إلاّ بقرينة، حقيقة كان أو مجازاً[4].

وقال السرخسي «ت٤٩٠هـ» هي كل لفظ يكون المراد به مستوراً إلى أن يتبيّن بالدليل[5].

وقيل: هي ما استتر المراد منه في نفسه[6]، واكتفى بعضهم بقوله: إن الكناية هي ما استتر معناه[7].

وعرّفها ابن السبكي «ت٧٧١هـ» في (جمع الجوامع) بما عرّفها علماء البيان،

---

(١) التعريفات ص ١٦٥.

(٢) معجم مقاييس اللغة ١٣٩/٥.

(٣) مذكرة في أصول الفقه للحنفية ص ١٧١.

(٤) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ٣٦٦/١.

(٥) أصول السرخسي ١٨٧/١.

(٦) التلويح ١٣٠/١.

(٧) أصول الشاشي ص ٦٤.

فقال: «الكناية: لفظ استُعمل في معناه، مراداً به لازم المعنى»[1]، وفي الإيضاح لتلخيص المفتاح، إن الكناية: «لفظ أريد به لازم معناه، مع جواز إرادة معناه»[2].

وقد جعلوا الكناية ثلاثة أقسام، بحسب المطلوب بها، وهي:

١- الكناية عن صفة، كقولك: هو من حملة الأقلام، أي من الأدباء أو الكُتَاب، وقولهم في الكنايات القديمة عن الكرم: هو كثير الرماد، أو جبان الكلب.

٢- الكناية عن موصوف، كقولك عن الأسد: ملك الوحوش، أو ملك الغابة، وقولك عن القلوب بأنها مجمع الأضغان.

٣- الكناية عن نسبة، أي ثبوت أمر لآخر، أو نفيه عنه، كما يقولون: المجد بين ثوبيه، والكرم بين برديه، إذْ لم يصرّحوا بثبوت المجد والكرم له، بل كنوا عن ذلك بكونهما بين برديه، أو ثوبيه، ومنه قول زياد الأعجم في مدح أمير نيسابور عبدالله بن الحشرج:

إن السماحة والمروءة والندى ❊ في قبّة ضُربت على ابن الحشرج

فأراد الشاعر أن يثبت الصفات المذكورة، وهي السماحة والمروءة والكرم، إلى الممدوح، ولكنّه لم يصرّح بذلك، أي أنها مجموعة في الممدوح، بل عدل إلى الأسلوب المذكور كناية[3].

وتختلف الكناية عن المجاز في أنها ليست فيها قرينة مانعة عن إرادة المعنى الموضوع له اللفظ، فيمكن أن يُراد بها هذا المعنى، وأمّا المجاز

---

(١) جمع الجوامع ١/٣٣٣.

(٢) بغية الإيضاح ٣/١٧٣، والتلخيص للخطيب القزويني ص ٣٣٧.

(٣) علوم البلاغة لأحمد مصطفى المراغي ص ٣١٣-٣١٥.

فنظراً لوجود القرينة المانعة من إرادة الموضوع له، لا يمكن أن تراد منه حقيقة اللفظ[1].

ونظراً لوجود صلة بين الكناية والتعريض، باعتبار أن كلاًّ منهما يفهم منه المراد من غير تصريح به، فقد تكلم بعض العلماء عن بيان الفرق بينهما.

ذكر في التعريفات: أن التعريض في الكلام ما يفهم به السامع مراده من غير تصريح به[2].

وفرّق الشربيني «ت١٣٢٦هـ» بينهما بقوله: «وحاصل الفرق: أن الكناية، أي: اللفظ المستعمل مراداً منه لازم معناه، قد يكون حقيقة إن أريد منه معناه مع لازمه، وقد يكون مجازاً في ذلك اللازم، بخلاف التعريض فإنه لا يكون مجازاً في المعنى المعرّض به أبداً»[3].

وحكم الكناية: أنها تحتاج في تحديد معناها إلى النيةّ، وأنها بالنظر لاستتارها لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات[4]، وللسبب ذاته لا تقام العقوبات على الأخرس عند إقراره بإشارته، لأنه لم يوجد التصريح بلفظه، وعند إقامة البيّنة عليه؛ لأنه ربما تكون عنده شبهة لا يتمكن من إظهارها بإشارته[5].

ومما فرّعه الحنفية على الكناية:

١- لو قال شخص لآخر: جامعت فلانة، أو واقعتها، لا يجب عليه حد

(١) تقرير الشيخ عبدالرحمن الشربيني على شرح جمع الجوامع ١/٣٣٣.
(٢) التعريفات ص ٥٥.
(٣) تقريرات الشربيني على شرح جمع الجوامع ١/٣٣٣.
(٤) التنقيح وشرحاه التوضيح والتلويح ١/٢٣٠.
(٥) أصول السرخسي ١/١٨٩.

القذف ، لأنه لم يصرّح بالقذف بالزنا .

٢- لو قال الرجل لزوجته : لا أدخل عليك ، أو لا أجمع رأسي ورأسك ، أو لا أضاجعك ، أو لا أدنو منك ، أو لا أبيت معك في فراش ، أو لا يمس جلدي جلدك ، أو لا أقرب فراشك ، لا يكون إيلاء بلا نيّة ، ويُدَيَّن قضاء[١] .

٣- قول الرجل لزوجته : اعتدّي ، كناية ؛ لأنه يحتمل وجوهاً متغايرة ؛ إذْ يحتمل أن يُراد به : عَدُّ نعم الله تعالى ونعم الزوج ، وغير ذلك ، ويحتمل أن يُراد به الإقراء ، ولهذا لابدّ فيه من النيّة[٢] .

٤- إن الفقهاء يسمّون لفظ البائن والحرام ونحوهما من كنايات الطلاق مجازاً ، لا حقيقة ؛ لأنها معلومة المعاني غير مستترة المراد ، ولكن باعتبار معنى التردّد فيما تتصل به هذه الألفاظ ، لاحتمال أن يُراد به البينونة من جهة الجيران ، أو من جهة القرابة ، أو من جهة النكاح شابهت الكنايات فسميت بذلك مجازاً[٣] .

---

(١) الوصول إلى قواعد الأصول ٢٣٢ ، ٢٣٣ .

(٢) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١/٣٦٩ .

(٣) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١/٣٦٨ ، وأصول الشاشي ص ٦٨ .

الفرع الثالث
الحمل

الحمل: هو اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه، أو ما اشتمل على مراده[1]، أي: أن يعتقد السامع للألفاظ أن مراد المتكلم منها هو كذا، أو أن يعتقد السامع معنى يشتمل على مراد المتكلم.

فمثال الأول: اعتقاد المالكي، والحنبلي، والشافعي، أن الله سبحانه أراد بالقرء في قوله: ﴿ وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ ﴾ [البقرة ٢٢٨] الطهر، واعتقاد الحنفي أنه سبحانه أراد به الحيض.

ومثال الآخر- وهو اعتقاد ما اشتمل على مراده-: حَمْل الشافعي المشترك على جميع معانيه، عند تجرده عن القرائن، وإنما حمله على جميع معانيه لأن هذا الحمل يشتمل على مراد المتكلم الذي لن يخرج عن واحد من هذه المعاني[2].

وبهذا يتضح لنا أن الحمل من صفات السامع.

وقد أورد المقّري «ت٧٥٨هـ» الكلام عن الحمل على أنه قاعدة؛ قال في القاعدة (١١٩): «الحمل: الحكم بتعيين المراد من المحتمل، بدليل قطعي، أو ظني، كمالك، ومحمد: إن القرء الطهر، والنعمان: الحيض».

أو بتعميمه في الوجوه المحتملة عند عدم الدليل؛ لاشتمالها على المراد، إلاَّ ما امتنع بدليل، أو لأنه، حينئذ للعموم»[3].

---

(١) شرح الكوكب المنير ١/١٠٨، ورفع النقاب عن تنقيح الشهاب، ص ١٧٥، ومختصر من قواعد العلائي ص ١٢٥.

(٢) المصادر السابقة، وشرح تنقيح الفصول للقرافي.

(٣) القواعد، للمقري، بتحقيق د. أحمد بن عبدالله بن حميد ١/٣٤٧.



الفرع الرابع
العلاقة بين الوضع والحمل والاستعمال

إن الذي يتضح مما ذكرناه في معاني الوضع ، والحمل ، والاستعمال ، أن الوضع سابق ، ومتقدم على كلٍّ من الحمل ، والاستعمال ، ويأتي بعده في المرتبة الاستعمال ثم الحمل[1] .

ويرى بعض شراح التنقيح أن القرافي لم يتقدمه أحد من الأصوليين في جعل هذه الفروق ضمن فصل معين ، ورأى بعضهم أنه لا يوجد مبرر لإفراد ذلك في مبحث خاص؛ إذْ هو ليس مستقلاً بنفسه؛ لأن الوضع والاستعمال من عوارض الحقيقة والمجاز ، ولهما مباحثهما الخاصة ، وأمَّا الحمل -الذي هو اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه- فهو من باب التأويل ، وإذا أردنا من الحمل اعتقاد السامع ما اشتمل عليه مراد المتكلم ، على ما ذهب إلى ذلك الشافعي رحمه الله في اللفظ المشترك ، فهو داخل في باب العموم[2] .

(١) رفع النقاب عن تنقيح الشهاب ص ١٨١ ، ١٨٢ ، وشرح الكوكب المنير ١/١٠٨ .
(٢) رفع النقاب عن تنقيح الشهاب ، ص ١٨١ ، ١٨٢ .



المطلب الثاني
الكلّي والكلّ والكليّة
والجزئي والجزء والجزئية

وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: بيان معاني هذه المصطلحات والفروق بينها

الفرع الثاني: تقاسيم الكلي والجزئي وبيان بعض أحكامهما

الفرع الثالث: الكليات الخمس



الفرع الأول
بيان معاني هذه المصطلحات والفروق بينها

الكلِّيُّ والجُزْئِيُّ:

الكُلِّيُّ في مصطلح أهل المنطق، هو: ما لا يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه[1]، وعبَّر آخرون بما لم يمتنع بمجرد الحصول فرضُ صِدْقِه على كثيرين[2]؛ وذلك لوجود صفة- أو مجموعة صفات- يشترك فيها هؤلاء الكثيرون؛ كالإنسان، والفرس، والعلم، والجهل، والمثلث، والمربع، ومعدن، ومدينة؛ فإن مفاهيم هذه الألفاظ إذا حصلت عند العقل، لم يمتنع صدقها على كثيرين[3].

وهذا الصدق مشروط بأن يكون من نفس تصور المعنى، لا من أمر خارجي؛ كواجب الوجود؛ فإن الشركة فيه ممتنعة بالنظر إلى الدليل الخارجي، المانع من وجود شريك لله سبحانه، لكن إذا جرَّد العقلُ النظر إلى مفهومه لم يمنع من صدقه على كثيرين؛ إذْ لو كان مجرَّدُ تصوّره مانعاً من الشركة لم يفتقر إلى دليل على إثبات الوحدانية[4].

والمراد من قولهم إنه لا يمنع نفس مفهومه من الاشتراك، هو إمكان فرض صدق اللفظ الكلي على الكثيرين في العقل، سواء كان كذلك في

---

(١) معيار العلم ص٤٥، التعريفات ص١٦٣، النجاة ص٨، البحر المحيط ٢/ ٥٠، نهاية الوصول ١/ ١٣٠، شرح الكوكب المنير ١/ ١٣٢، إيضاح المبهم ص٧، الكليات ص ٧٤٥.

(٢) البحر المحيط ٢/ ٥٠، والتذهيب ص ١٢٩.

(٣) تحرير القوعد المنطقية ص٤٥.

(٤) المصدر السابق.

الواقع أولاً[1].

والكلي عندهم قسمان: حقيقي، وإضافي[2]، والتعريفات التي مرَّت هي للكُلِّي الحقيقي.

أمّا الكلِّي الإضافي فهو الأعم من شيء آخر؛ أي ما اندرج تحته شيء آخر، وهو أخصُّ من الحقيقي.

والكلِّي الإضافي هو العام، كما أن الجزئي الإضافي هو الخاص[3].

والجزئي: هو ما يمنع نفس تصوُّر معناه من وقوع الشركة فيه[4]؛ كزيد، وهذه الشجرة، وهذا الفرس. والتعريف المتقدم هو للجزئي الحقيقي، وإلى جانب ذلك فإنهم يطلقون الجزئي على كل أخصَّ تحت ما هو أعم منه؛ كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان، ويسمّونه الجزئي الإضافي؛ لأن جزئيته كانت بالإضافة إلى شيءٍ آخر، وهو أعم من الحقيقي؛ لأن كل جزئي حقيقي فهو إضافي، ولا عكس[5].

وقد اختُلف في عدّ طائفة من الألفاظ من قبيل الجزئي.

---

(١) سيف الغلاب على شرح مغني الطلاب، ص٥٠.

(٢) تحرير القواعد المنطقية، ص٦٩.

(٣) المصدر السابق.

(٤) معيار العلم ص٤٤، ونهاية الوصول ١/١٢٩، والبحر المحيط ٢/٥٠، وشرح الكوكب المنير ١/١٣٥، وتحرير القواعد المنطقية ص٤٧، وإيضاح المبهم ص٧، وسيف الغلاب ص٥٣، والفائق ١/١٨٦، والنجاة ص٨، ولباب الإشارات ص٣.

(٥) الرسالة الشمسية وشرحها: تحرير القواعد المنطقية، ص٦٩، وقد اعترض صاحب تحرير القواعد على فَنِّيَة التعريف المذكور، واقترح أن يُقال في الجزئي الإضافي: «هو الأخصّ من شيء»، ص٧٠، وأجاب السيد الشريف الجرجاني(ت٨١٦هـ) بحاشيته عن هذا بأن المصنف، أي صاحب الشمسية، لم يُرِد التعريف، وإنما كان غرضه ذكر حكم من أحكامه، يمكن أن يُستنبط من تعريفه له.

ومن هذه الألفاظ: الضمير؛ فذهب الأكثرون إلى أنه من قبيل الجزئي، ورجَّح القرافي «ت٦٨٤هـ» أنه من قبيل الكلي[١]، وذهب أبو حيان «ت٧٤٥هـ» إلى أنه كلي وضعاً، وجزئي استعمالاً[٢].

ووجهة نظر من عدَّه جزئياً؛ وهي الوجهة المرجَّحة عند الأكثر، تستند إلى ما يأتي:

١- إجماع النحاة على أن الضمير أعرف المعارف، فلو كان مسمّاه كليًّا لكان نكرة لا معرفة.

٢- أنّ مسمى الضمير لو كان كلّيّاً لكان دالاً على ما هو أعم من الشخص المعيَّن، والقاعدة العقلية: أن الدال على الأعمّ غير دال على الأخص، ممايترتب عليه أن لا يدل المضمر على شخص خاصّ البتة، وليس كذلك؛ لأن من قال: «أَنَا» عرفنا أنه هو المراد، دون غيره، وكذا لو قيل لشخص: «أنت» لم يفهم إلاّ نفسه[٣].

وأمّا من ذهب إلى أنه من قبيل الكلي، فاحتج بأنه لو كان مسماه جزئياً لم يصدق على شخص آخر إلاّ بوضع آخر، وهذا باطل؛ لأن لفظ«أنا» مثلاً يطلق على وجه الحقيقة على كل متكلم قال: «أنا»، من دون وضع آخر، فهو على هذا من الألفاظ الكلية[٤].

هذا، ومما يتصل بالألفاظ ذات المعاني الكلية أو الجزئية وضَبطِها، ما ذكره أبو حامد الغزالي «ت٥٠٥هـ» في المستصفى، وتابعه عليه ابن قدامة المقدسي «ت٦٢٠هـ» في «روضة الناظر» أن الألفاظ بالإضافة إلى خصوص

---

(١) شرح تنقيح الفصول ص٣٤، ٣٥.
(٢) شرح الكوكب المنير ١/١٣٥، هامش رقم(٥)، للمحقق، نقلاً عن فتح الرحمن.
(٣) شرح تنقيح الفصول ص٣٤، ٣٥، وشرح الكوكب المنير ١/١٣٧.
(٤) شرح تنقيح الفصول ص٣٥، والإبهاج، ١/٢٢١.

المعنى وشموله، تنقسم إلى ما يأتي:

١- الألفاظ الدالة على عين واحدة، سماها «مُعَيَّنة»؛ نحو: زيد، وهذه الشجرة، وهذا السواد، وهذه الفرس، وحدَّها باللفظ الذي لا يمكن أن يكون مفهومه إلاَّ ذلك الواحد بعينه، وأن نفس مفهومه يمنع من اشتراك غيره فيه.

٢- الألفاظ الدالة على أشياء كثيرة، تتفق في معنى واحد، وسماها «مطلقة»، وحدَّها بأنها التي لا يمنع نفس مفهومها من وقوع الاشتراك فيه؛ كالسواد، والحركة، والإنسان، والفرس.

٣- الألفاظ المفردة التي دخلت عليها الألف واللام؛ فإنها تكون للعموم[1] الذي يتناول جميع ما يصلح له.

والقسم الأول مما ذكره هو الجزئي، والقسمان الآخران هما الكلي في المصطلح المنطقي، لكن هذين القسمين اللذين يمثلان الكلي ليسا سواءً؛ لأن المطلق يفيد الشمول البدلي، والعام يفيد الشمول الاستغراقي، كما هو معلوم عند الأصوليين.

الكلّ والجزء:

عُرِّف الكل بانه اسم لجملة مركبة من أجزاء، وقيّد بعضهم الأجزاء بأنها محصورة، فهو عنده اسم لجملة مركبة من أجزاء محصورة[2].

وقال بعض العلماء: إنه المجموع من حيث إنه مجموع[3]، وعدُّوا منه

(١) المستصفى ٣١/١، وروضة الناظر ص١٥.

(٢) التعريفات، ص١٦٣، والكليات ص٢٤٤.

(٣) شرح تنقيح الفصول ص٢٨، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول للأسنوي ص٢٩٨، ومختصر من قواعد العلائي، وكلام الأسنوي ص٤٨٧.

أسماء الأعداد، ويعبرون عنه بالكلي المجموعي[١].

ومن أحكامه: أنه في حالة الإثبات يدل على المجموع «مطابقة»، وعلى الأفراد بـ«التضمين»، فلو قال له: عليّ عشرة، ثبتت العشرة في ذمته، ولكنه في حالة النفي أو النهي، يصدق بنفي بعض الأجزاء، ولا يلزم نفي الجميع، ولا النهي عنها، فإذا قال: ليس له عليّ عشرة، لا يلزم أن تنتفي الأجزاء الأُخر، فقد يكون له عليه تسعة، أو ثمانية، أو غير ذلك[٢].

وأمّا الجزء فهو بعض ما يتألّف أو يتركب منه الشيء[٣].

الكليّة والجزئيّة:

يُقْصَد بالكليَّة في الاصطلاح: «ثبوت الحكم لكل واحدٍ؛ بحيث لا يبقى فرد»[٤]؛ بأن يُحكم على كل فرد من أفراد موضوع القضية، «ويكون الحكم ثابتاً للكل بطريق الالتزام»[٥]؛ إذْ يلزم من الحكم على كل فردٍ من أفراد الموضوع، أن يكون الكل محكوماً عليه.

ويعبرون عن الكلية بالكلي التفصيلي، والكلي العددي[٦].

والجزئية: هي الحكم على بعض أفراد الحقيقة من غير تعيين[٧]، أو أن

---

(١) التمهيد للأسنوي، ص٢٩٩.

(٢) المصدر السابق، ص٢٩٨.

(٣) المصدر السابق.

(٤) التمهيد للأسنوي، ص٢٩٨، وشرح تنقيح الفصول، ص٢٨، ومختصر من قواعد العلائي وكلام الأسنوي، ص٤٨٧.

(٥) التمهيد للأسنوي، ومختصر من قواعد العلائي وكلام الأسنوي، في الموضعين السابقين.

(٦) التمهيد للأسنوي ص٢٩٩.

(٧) شرح تنقيح الفصول، ص٢٨، ومختصر من قواعد العلائي وكلام الأسنوي ص٤٨٨.

يُحكم بالمحمول على بعض أفراد الموضوع؛ نحو: بعض الحيوان إنسان[1]، وهي تقابل الكلية[2]، وقد قالوا في قول القائل: «كلُّ رجلٍ يشبعه رغيفان غالباً»، إنه صادق باعتبار الكلية، وليس كذلك باعتبار الكل[3]؛ لأن الكل لا يشبعهم عشرات، بل مئات الأرغفة، فضلاً عن الرغيفين، وعلى الضدِّ من ذلك قول القائل: «كل بني تميم يحملون الصخرة العظيمة»، أو«كل رجل يحمل الصخرة العظيمة»، فهو غير صادق باعتبار الكلية؛ لكون بعض الرجال غير قادرين على حمل الصخرة، لكنه صادق باعتبار الكل؛ أي أن الرجال مجموعهم يستطيعون حمل الصخرة.

وبناء على ماتقدَّم من معاني الكل، والكلي، والكلية، تكون دلالة العام على أفراده كلية؛ بمعنى أنها تدل على كل واحد دلالة تامة[4]، ولو كانت دلالته «كُلاً» لم يلزم ثبوت حكمه لفردٍ معين من أفراده إذا كان في سياق النفي أو النهي، قال القرافي: «ت٦٨٤هـ» : «لأنه لا يلزم من النهي عن المجموع إلاّ ترك ذلك المجموع؛ من حيث هو ذلك المجموع، وذلك يكفي في تحققه جزء منه، ولكن العام هو الذي يقتضي ثبوت حكمه لكل فرد منه في النفي والنهي، وذلك إنما يتحقق إذا كان مسمّاه كلية لا كلاً»[5].

الفرق بين الكلّيِّ والكلّ:

ومما ذكروه من الفروق بين الكلي والكلّ، ما يأتي:

١- أن الكل موجود في الخارج، وأمّا الكلي فلا وجود له في الخارج، وإنما

---

(١) المصدران السابقان.

(٢) التمهيد للأسنوي ص٢٩٨، والإبهاج ٢/ ٨٣.

(٣) شرح تنقيح الفصول ص١٩٦.

(٤) شرح تنقيح الفصول ص١٩٦، والتمهيد للأسنوي ص ٢٩٨، والإبهاج ٢/ ٨٣.

(٥) شرح تنقيح الفصول ص١٩٦.

هو من الأمور الموجودة في الأذهان فقط، على الراجح من الآراء.

٢- أن أجزاء الكل متناهية، أمَّا الكلي فجزئياته غير متناهية.

٣- أن الكل لا يتحقق إلاَّ بحضور جميع أجزائه، وأمَّا الكلي فلا يُشترط فيه ذلك[١]؛ قال الكفوي «ت١٠٩٤هـ»: «الكلُّ يتقوم بالأجزاء كتقوم السكنجبين بالخلّ والعسل والماء، بخلاف الكلي؛ كالإنسان؛ فإنه لايتقوم بالجزئيات»[٢].

٤- الكل لا يُحمل على الجزء، بخلاف الكلي فإنه يُحمل على الجزئي[٣]، وهذا من الوجوه التي يُعلم بها الفرق بينهما بوضوح، فالمميز للكلي صحة حمله على جزئياته، أمَّا الكل فلا يصح حمله على أجزائه؛ فعندما نقسم الكلمة إلى اسم وفعلٍ وحرفٍ، فإنه يصح أن يُقال: الاسم كلمة، أو الفعل كلمة، أو الحرف كلمة، لكن لا يصح ذلك في الكل، فلا يُقال: الواحد عشرة، ولا الخمسة عشرة؛ كما لا يُقال: إنَّ الخلّ أو العَسَل أو الماء سكنجبين[٤].

ويمثل هذاالفرق ضابطاً جيداً في تمييز الكلي عن بعض ما يشتبه به؛ فألفاظ مثل: رَهْط، وشَعْب، وقَوْم، وجَيْش، مما يسميه النحاة أسماء الجمع ليست من قبيل الكلي، إذا كان المراد من معناها أنها تقبل

---

(١) البحر المحيط، ٥٢/٢، والكليات ص٧٤٥، ونثر الدراري ص٥٥، ومذكرة في المنطق ص٥٢.

(٢) نثر الدراري ص٥٥، والكليات ص٧٤٥.

(٣) المصدران السابقان، وسيف الغلاب ص٥٦.

(٤) المصادر السابقة، وقد ذُكر في الهامش(٢) من كتاب الكليات، للكفوي، أن في حواشي بعض النسخ ذكر أن فخر الدين الرازي(ت٦٠٦هـ) ذكر في المباحث المشرقية سبعة أوجه في الفرق بين الكل، والكلي، بزيادة على ما ذكرناه في المتن، فانظرها في الكليات، ص٧٤٥، هامش(٢).

الشركة؛ بمعنى دخول الأفراد الكثيرين فيها؛ لأنه لا يصح حملها على أي من تلك الأفراد؛ فلا يُقال: محمد رهط، ولا زيد شعب، ولا علي قوم، ولكن إذا لوحظ فيه تصور معناه ومفهومه وأنه قابل لأن يشترك معه غيره في ذلك المعنى، كان كليًا؛ لأن كلمة قوم صالحة لأن تطلق على كل مجموعة من الناس، ومثلها سائر أسماء الجموع.

٥- أن الكل لا يجوز تقسيمه بأداة التقسيم والتفصيل «إمَّا» فلا يقال في أقسام الشجرة، الشجرة: إمَّا أوراق، أو أغصان، أو جذع؛ بخلاف الكلي، فإنه يجوز فيه ذلك؛ فيقال: الحيوان: إمَّا إنسان، أو فرس، أو غيرهما[1].

نوع دلالة أقسام الألفاظ من جهة نظر الأصوليين:

يُعتبر من وجهة نظر طائفة من الأصوليين أن تعدّد الألفاظ المتحدة المعنى، سواء كان اللفظ والمعنى واحداً؛ وهو المنفرد، أو كان اللفظ والمعنى متعددين؛ وهما المتباينان؛ كالسواد والبياض، أو كان اللفظ متعدداً والمعنى واحداً؛ وهي الألفاظ المترادفة، يُعدُّ من قبيل النص؛ لعدم احتمال معناها معنى آخر، احتمالاً ناشئاً عن دليل.

وأمَّا الأقسام الأخرى كالمشترك، والمنقول، والحقيقة، والمجاز، فإن متساوي الدلالة فيها كالمشترك الذي لم يترجح أحد معانيه، يُعَدُّ من المجمل بالنسبة إلى كل من المعنيين، وأمَّا إذا كانت دلالته على بعض المعاني أرجح من بعض، فإن الراجح يُعَدُّ من الظاهر بالنسبة إلى مادلّ عليه، والمرجوح يسمى مؤولاً؛ لكونه يؤول إلى الظهور عند اقتران الدليل به[2].

---

(١) نثر الدراري ص٥٥، وتسهيل المنطق، لعبدالكريم بن مراد الأثري، ص١٦.

(٢) منهاج الوصول وشرحه نهاية السول ٢/١٨٧-١٩٢.

الفرع الثاني
تقاسيم الكلي والجزئي
وبيان بعض أحكامهما

أولاً: تقسيمهما إلى حقيقي وإضافي:

الكلي الحقيقي هو ما سبق تعريفه، وأنه ما لا يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه، وإنما سُمِّي حقيقياً لأن كلّيته كانت بالنظر إلى حقيقته غير المانعة من الشركة فيه؛ كإنسان، وحيوان، وجسم.

وأمّا الكلي الإضافي، أو النسبي، فهو الأعم من شيء، فإذا وجد شيءٌ مّا، وكان هناك ما هو أعم منه، كان هذا الأعم كلياً إضافياً، كالحيوان بالنسبة للإنسان، فإنه كليّ إضافي، وكذا الجسم النامي بالنسبة للحيوان، والجسم بالنسبة للجسم النامي؛ فإنهما كليان إضافيان بالنسبة لما تحتهما.

والجزئي الحقيقي هو ما يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه؛ كعلي، وعامر، ولندن، وجدّة.

وأمّا الجزئي الإضافي، أو النسبي، فهو كل شيء أخص تحت شيء أعم؛ كالإنسان بالنسبة الى الحيوان، والحيوان بالنسبة إلى الجسم النامي، والجسم النامي بالنسبة إلى الجسم، فإنها جزئيات إضافية؛ لأنها أخص مما فوقها، لكنها كليات بالنسبة إلى حقيقتها غير المانعة من الشركة فيها[1].

(١) التعريفات ص٦٣، وسيف الغلاب ص٥٥.

ثانياً: تقسيم الكليّ بحسب الاشتراك اللفظي إلى طبيعي، ومنطقي، وعقلي:

يُطلق الكلي بطريق الاشتراك اللفظي على ثلاثة أنواع؛ هي:

أ- **الكلي الطبيعي**: هو الماهية المنتزعة من الأفراد، أو الماصدقات الموجودة في الخارج، والتي تعرض لها الكلية -التي هي إمكان الصدق على كثيرين- في الذهن؛ كمفهوم حيوان، وشجرة، ومثلث، وكتاب، ففي قولنا: الإنسان حيوان، إن أردنا الحصة الحيوانية التي شارك الإنسان غيره باعتبارها، كان الكلي طبيعياً، وهو كما يزعمون موجود في الخارج؛ لأنه جزء من الإنسان الموجود في الخارج، وجزء الموجود موجود، وسموه طبيعياً نسبة إلى طبائع الأشياء؛ أي حقائقها.

ب-**الكلي المنطقي**: وهو المفهوم الذي لا يمنع فرض صدقه على كثيرين، الذي يعرض في الذهن للمفاهيم المنتزعة من أفرادها الخارجية، وهذا الكلي لا وجود له في الخارج؛ لاشتماله على ما لا يتناهى، وسموه منطقياً لكون المناطقة يبحثون عن أحواله، سواء كانت ذاتية، أو عرضية، أو غيرها.

ج- **الكلي العقلي**: هو المجموع المركب من العارض والمعروض؛ أي من الكلي المنطقي العارض والكلي الطبيعي المعروض، وبعبارة أخرى: إنْ أُريد الأمران؛ أي الحيوانية التي وقعت بها الشركة بين الأفراد الموجودة في الخارج، مع فرض صدقها على كثيرين، فالكلي عقلي، وهو موجود في الذهن، لا في الخارج، خلافاً لمن زعم وجوده في الخارج كأفلاطون (ت٣٤٧ق.م)، ودليل عدم وجوده اشتماله على ما لا

يتناهى، وهو غير متشخص[1].

ثالثاً: تقسيم الكلي باعتبار دخوله في ماهية ما تحته إلى ذاتي وعرضي:

فالذاتي: هو الكلي الذي يُقَوِّم ماهية ما يُقال عليه[2]، أو هو الذي لا يمكن تصور الماهية إلاَّ بعد تصوره[3].

وقيل: إنه يطلق بالاشتراك على معنيين:

المعنى الأول: إنَّه ما يكون داخلاً في حقيقة الشيء[4]، وهو المعنى الأخص له، ووفق هذا التفسير لا يصدق الذاتي إلاَّ على الجنس، والفصل، فيخرج النوع من التعريف؛ لأنه تمام الماهية، والشيء لا يدخل في نفسه؛ كما قالوا.

والمعنى الآخر للذاتي -وهو المعنى الأعم-: أن الذاتي ما لا يكون خارجاً عن حقيقة الجزئيات، فتكون الحقيقة نفسها داخلة فيه؛ فيشمل النوع -أيضاً[5]-، وللمناطقة إطلاقات على الذاتي غير ما تقدَّم.

والعرضي: هو الكلي الخارج عن ماهية ما تحته من الأفراد أو الجزئيات، سواء كان خاصاً بها؛ كـ« الضحك » بالنسبة للأفراد، أو غير خاصّ بها « كالماشي »، « والمتنفس » بالنسبة للإنسان[6].

---

(١) تحرير القواعد المنطقية ص٦٢، ٦٣، والبحر المحيط ٢/ ٥٠، ٥١، ونهاية السول ١/ ١٨٦، وسيف الغلاب ص٥٥، وتجديد علم المنطق ص٤٦، ٤٧، ومذكرة في علم المنطق، للشيخ عبدالرحمن مصطفى سالم ص٤٨، ٤٩.

(٢) النجاة ص٩، ومعيار العلم ص٦٦، وشرح الكوكب المنير ١/ ١٣٢، ١٣٣.

(٣) نثر الدراري ص٥٨، ٥٩، والمرشد السليم ص٥٧، ومذكرة في المنطق ص٣٨.

(٤) نثر الدراري ص٥٨، ٥٩.

(٥) المرجع السابق ص٥٨، ٥٩.

(٦) شرح الكوكب المنير ١/ ١٣٢، والمرشد السليم ص٥٧، ومذكرة في المنطق ص٣٨.

وقيل في تعريف العرضي -أيضاً-: إنه ما يُتصوَّر فهم الذات قبل فهمه[1].

وعلى هذا فالتعريف شامل للخاصة، وللعرض العام.

بعض ما ذُكِرَ من الفروق بين الذاتي والعرضي:

١- أن الذاتي لا يُعلل، أي أن ثبوته للذات لا يكون بعلة؛ لأنه إمَّا نفس الذات، أو جزؤها المتقدم[2]، فلا يُقال: ما علة اللونية للأسود ؟، ما علة جعل الإنسان حيواناً ؟، لكن ذلك ممكن في الكلِّي العَرَضي؛ كتعليل الزوجية بالأربعة، وتعليل الضحك بالتعجب[3]. والجواب عن سؤال: لِمَ كان هذا مدخناً ؟ برغبته بالتسلية.

٢- أن الذاتي لأي حقيقة يتوقف تعقُّلها بالكنه على تعقّله، بخلاف العرضي؛ فإنه لا يتوقف تعقلها على تعقله، فمثلاً: تعقُّل حقيقة الإنسان متوقف على تعقل الحيوان، الذي هو ذات له، ولكنه لا يتوقف على تعقل كونه ماشياً، الذي هو عرضي له[4].

٣- أن الصفة الذاتية، إضافة الى أنها ضرورية، تكون عامة في جميع أفراد النوع، أمَّا الصفة العرضية، فلا يشترط فيها ذلك؛ فربما لا تكون عامة، ولا ضرورية[5].

ويعدّ التمييز بين الصفات الذاتية والعَرَضية، من الأهمية بمكان، لا سيما في دوائر المعارف الإنسانية العلمية؛ لأنه على أساس هذا

(١) شرح العضد على مختصر المنتهى ١/٧٩.

(٢) حاشية التفتازاني على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ١/٧٣.

(٣) المصدر السابق ١/٧٣، ٧٤.

(٤) المرشد السليم ص٥٧.

(٥) أسس المنطق الصوري ومشكلاته ص١٤١.

التفريق يرتكز التصنيف، والتحليل، والعمليات الموصلة إلى الفروض، والقوانين العلمية[1].

الفرق بين العَرَض والعَرَضي:

ومما ذكروه من الفروق بين العَرَض والعَرَضي:

١- أن العَرَضي هو الكلي الخارج عن حقيقة الشيء وماهيته، المحمول عليه، أمَّا العرض فهو الشيء القائم بالموضوع.

٢- العَرَضِي يصح أن يكون محمولاً على غيره في القضية، بخلاف العَرَض؛ فإنه لا يُحمل؛ ولهذا يُقال: محمد أبيض، ولا يُقال: محمد بياض، ويُقال: علي ضاحك، ولا يقال: علي ضَحِكٌ.

٣- العَرَض هو مبدأ العَرَضي، وأصل اشتقاقه، فالمتنفِّسُ عَرَضي، والتَّنَفُّس عَرَض، فالتنفس هو مبدأ المتنفس؛ لأنه منه يكون اشتقاقه؛ كالمتعجب من التعجب، والأبيض من البياض[2].

رابعاً: تقسيم الكلّيِّ باعتبار وجوده في الخارج:

من المناطقة من يرى أن للكلي وجوداً في الخارج، غير وجود الأشخاص؛ وهو رأي أرسطو(ت٣٢٥ق.م)، ومن تابعه، ومنهم من يرى أن الكلي لا وجود له في الأعيان الخارجية، بل هو أمر ذهني، كما هو رأي شهاب الدين السهروردي(ت٥٨٦هـ)، في كتابه «حكمة الإشراق»[3]، والرأي الأخير هو ما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية(ت٧٢٨هـ)، الذي كان لا يرى وجوداً للأنواع الكلية في الخارج، بل كان يرى أن وجودها ذهني

(١) المرجع السابق ص١٤١.

(٢) المرشد السليم ص٥٧ نصاً.

(٣) المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني ص١٠٥، ١٠٦.

فقط[1]؛ قال: «وفصل الخطاب أنه ليس في الخارج إلاَّ جزئي معين، ليس في الخارج ما هو مطلق عام، مع كونه مطلقاً عاما»[2]، وقال: «إن ما يتصوره الذهن مطلقاً عامّاً يُوجد في الخارج، لكن لا يوجد إلاَّ مقيداً خاصاً»[3].

وقد قسموا الكلي بحسب وجوده في الخارج إلى ستة أقسام؛ هي:

١- ما وُجد منه الكثير مع التناهي؛ مثل الكواكب السيارة، فإنها كلي كثير الأفراد في الخارج، لكنها متناهية منحصرة بالتسعة، أو قريباً من ذلك.

٢- ما وُجد منه الكثير مع عدم تناهي الأفراد؛ مثل: نِعَم الله تعالى، ومقدوراته.

٣- ما وُجد منه واحد مع إمكان غيره؛ كالشمس والقمر، فالشمس هي الكوكب المضيء نهاراً، والقمر الكوكب المضيء ليلاً.

٤- ما وُجد منه واحد مع امتناع غيره؛ مثل: واجب الوجود؛ فإن مفهومه كلي لم يُوجد من أفراده إلاَّ فرد واحد، وهو الحق سبحانه وتعالى، مع امتناع غير ذلك الفرد.

وإنما يكون الأمر كذلك، إذا كان بمجرد النظر إلى حصوله في العقل، أمّا إذا لوحظ-مع حصوله- برهانُ التوحيد، فلا يكون كلياً، لأنه حينئذٍ لا يمكن فرض اشتراكه. ولكن إطلاقهم لفظ الكلي على الله سبحانه، فيه إيهام تَمنع منه الشريعة، ولهذا ترك التصريح به طائفة من

(١) المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني ص١٠٦.
(٢) الرد على المنطقيين ص٨٤.
(٣) المصدر السابق.

العلماء تأدّباً منهم في هذا المقام[1].

٥- ما لم يوجد منه فرد واحد، مع إمكان حصوله؛ مثل العنقاء، وجبل من ياقوت، وبحر من زئبق.

٦- ما لم يوجد منه فرد واحد، مع استحالة وجوده؛ مثل: شريك الباري سبحانه وتعالى، والجمع بين النقيضين، وارتفاعهما، ويُعبَّر عنه بما امتنعت أفراده في الخارج[2].

خامساً: الاختلاف في تطبيق ذلك على بعض الماصدقات:

ومما ينبغي التنبيه إليه أنه قد يقع اختلاف بين العلماء في تطبيق هذه المعاني على ماصدقاتها؛ ومن ذلك اختلافهم بشأن قول النبي ﷺ: «كل ذلك لم يكن»، جواباً لذي اليدين[3]، حينما سأل النبي ﷺ بعد تسليمه من ركعتين في صلاة العصر: «أَقُصِرت الصلاة يا رسول الله، أم نسيت؟»، فقال رسول الله ﷺ: «كل ذلك لم يكن»، فقال: «قد كان بعض ذلك يا رسول الله»[4].

وقد اختلف العلماء في بيان ذلك على قولين:

القول الأول: أن ذلك من قبيل الكل، فيكون المراد نفي تحقق الجميع،

---

(١) نذكر هنا أن من نبَّه بأن إطلاق «الكلي» على واجب الوجود فيه إيهام هو القرافي، في شرح تنقيح الفصول ص٢٨، وأن الزركشي في البحر المحيط ذكر كلام القرافي، وقال إنه ترك في كتابه «البحر المحيط» تمثيل المنطقيين، عمداً أدباً.

(٢) التذهيب ص١٣١، ١٣٣، وسيف الغلاب ص٥٠، والمرشد السليم في المنطق الحديث والقديم ص٥٦، والبحر المحيط ٢/ ٥٠، وشرح تنقيح الفصول ص٢٨، وإيضاح المبهم ص٧.

(٣) صحابي من بني سليم اسمه الخِرْباق.

(٤) حديث صحيح رواه كثيرون، واللفظ هنا جاء في صحيح مسلم، في باب السهو في الصلاة والسجود له. انظر: صحيح مسلم بشرح النووي ٥/ ٦٩.

فالمنفي واحد منهما ، إمَّا النسيان فقط ، أو القصر فقط ، وقد لجأوا إلى ذلك لأن نفي الاثنين يلزم منه الكذب في خبر رسول الله ﷺ[1] .

القول الثاني: أنه من قبيل الكلِّية ؛ أي أنّ النفي متوجه لكل الأفراد .

وقد اختار ذلك بعض العلماء ، وقالوا : إن ذلك من عموم السلب ؛ لأن الضابط في ذلك تقدُّم لفظ كل ، وتأخر النفي ، أ ‍ـي عنه ، كما في هذا المثال ، ويكون المعنى أنه لا قصر ولا نسيان في الامر ، والقول بلزوم الكذب في خبر رسول الله ﷺ يدفعه أن ذلك حصل بحسب ظنه ﷺ فلا يوصف بالكذب .

وقد وضعوا ضابطاً أغلبياً لتمييز عموم السلب من سلب العموم ؛ وهو :

أ- أن ضابط عموم السلب ؛ أي شمول النفي لكل الأفراد ، أن يتقدم لفظ (كل) على النفي ؛ كما هو لفظ الحديث : « كل ذلك لم يكن » .

ب-أن ضابط سلب العموم ؛ أي شمول النفي لمجموع الأفراد ، لا لكل واحد منهم ، هو أن يتقدم النفي على لفظ (كلّ) ؛ كما لو قيل في المثال السابق : « لم يكن كل ذلك »[2] .

ونقل الشوكاني(ت١٢٥٥هـ) ما يؤيد ذلك عن علماء المعاني ؛ إذْ ذكر أن لفظ (كل) إذا تقدَّم ، وجاء بعده نفي ، كان نفياً لكل الأفراد ، لا للمجموع ، بخلاف ما إذا تأخر ، وتقدم عليه النفي[3] .

---

(١) شرح صحيح مسلم للنووي ٦٩/٥ ، ومذكرة في علم المنطق ص ٥٢ ، ٥٣ .

(٢) مذكرة في علم المنطق ص٥٢ ، ٥٣ .

(٣) نيل الأوطار ١٠٩/٣ .

سادساً: الكلي من حيث نسبته إلى كلي آخر، وعلاقته به:

إن التعرف على النسبة بين الكليين مما يُحتاج إليه في مباحث التعريفات الموصلة -عند المناطقة- إلى التصور؛ إذْ بها يعرف ما بين التعريف والمعرَّف من المساواة والتباين، أو العموم والخصوص، ومنه يتضح مدى صحة التعريف، ومطابقته للمعرَّف، أو عدمها، أو تمييزه عن غيره[1]، وقد حصروا هذه النسبة في أربعة أنواع؛ هي:

أ- **التباين الكُلِّي**: وهي النسبة بين الكلّيين اللذين لا يصدق واحد منهما على شيء مما صدق عليه الآخر[2]؛ كالإنسان، والفرس؛ فإنه لا يصدق الإنسان على شيء من أفراد الفرس، ولا الفرس يصدق على شيء من أفراد الإنسان.

وعلى هذا فالكليان متباينان، وتكون العلاقة بينهما علاقة انفصال؛ حيث تكون كل من الدائرتين منفصلة تماماً عن الأخرى؛ فلو رمزنا لإحداهما بـ(أ)، وللأخرى بـ(ب)، لقلنا لا شيء من (أ) هو (ب)، ولا شيء من(ب) هو(أ)[3].

أ
إنسان

ب
فرس

ب-**التساوي**: وهي النسبة بين الكليين الذين يصدق كل منهما على كل ما يصدق على الآخر؛ كالإنسان، والناطق؛ فإن كل ما يصدق عليه الإنسان، يصدق عليه الناطق، وكل ما يصدق عليه الناطق يصدق

---

(١) تحرير القواعد المنطقية ص ٦٣، شرح الكوكب المنير ص ٧١/١، التذهيب ص ١٤٠، والمرشد السليم ص٦٠.

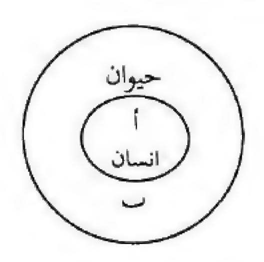
(٢) التذهيب ص١٤٠، مذكرة في علم المنطق ص٣٧.

(٣) مسائل فلسفية ص٤٥.

عليه الإنسان[1]، والعلاقة بينهما هي علاقة إنطباق؛ حيث تكون الدائرة(أ) هي الدائرة(ب)[2].

أ ، ب
إنسان-ناطق

ج- **العموم، والخصوص المطلق:** وهو النسبة التي تتحقق بين الكليين اللذين بينهما علاقة اشتمال وتضمّن؛ بأن يصدق أحدهما على كل ما يصدق عليه الآخر، دون عكس؛ كالحيوان، والإنسان؛ بأن تكون إحدى الدائرتين أكبر من الأخرى، ومشتملة عليها؛ لتكون كل أفراد الدائرة المشمولة هي بعض أفراد الدائرة الشاملة[3].



فالحيوان صادق على كل ما يصدق عليه إنسان، ولكن الحيوان ينفرد بالفرس، والجمل، وغيرهما من الحيوانات؛ فكل إنسان حيوان، ولا عكس، ومثل ذلك: معدن، وفضة، فكل فضة معدن، ولا عكس[4].

والذي يصدق منهما على كل أفراد الآخر يُسمَّى أعمَّ مطلقاً، والذي لا

---

(١) تحرير القواعد المنطقية ص٦٣، شرح الكوكب المنير ٧١/١، التذهيب ص١٤٠، والمرشد السليم ص٦٠.

(٢) مسائل فلسفية ص٤٥.

(٣) مسائل فلسفية ص٤٥.

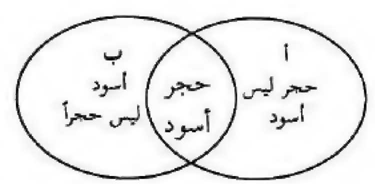
(٤) تحرير القواعد المنطقية ص٦٣، وشرح الكوكب المنير ٧١/١، والمرشد السليم ص٦٠.

يصدق على كل أفراد الآخر يسمى أخص مطلقاً[1].

د- **العموم، والخصوص الوجهي:** وهو النسبة التي تتحقق بالكليين اللذين يصدق كل واحد منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر، وينفرد كل منهما في شيء آخر؛ مثل الحجر، والأسود؛ فإنهما يصدقان معاً على الحجر الأسود، وينفرد الحجر بالأبيض، كماينفرد الأسود بالثوب الأسود[2].

فكل واحد منهما أعم من الآخر من وجه؛ وهي الصورة التي ينفرد بها، وأخص من وجه؛ وهي صورة الاجتماع[3].

والعلاقة بينهما علاقة تقاطع؛ حيث يكون بين الدائرتين تداخل وتخارج جزئي، فيكون بعض(أ) هو(ب)، وبعض(أ) ليس(ب)، وبعض(ب) هو(أ)، وبعض(ب) ليس هو(أ)؛ كقَطّ وأسود؛ فبعض القط أسود، وبعض الأسود قط، وبعض القط ليس بأسود، وبعض الأسود ليس قطاً[4].



(١) التذهيب ص١٤٠، ومذكرة في علم المنطق ص٣٧.

(٢) تحرير القواعد المنطقية ص٦٤، وشرح الكوكب المنير ١/٧١، ٧٢، والتذهيب ص١٤٣، ١٤٤، والمرشد السليم ص٦٠.

(٣) مذكرة في علم المنطق ص٣٧.

(٤) مسائل فلسفية ص٤٥.



الفرع الثالث
الكليات الخمس

يُعَدّ الكلام عن الكليات الخمس من المباحث المنطقية، لا المباحث الأصولية، لكن الأصوليين لجأوا إلى استعمالها، والتمييز فيما بينها، نظراً لأهميتها في التعريفات، إذ بها تتقوّم الحدود والرسوم، ويميّز ما بين الناقص منها والتام.

ونظراً لأن الأصوليين استخدموا هذ المصطلحات في تقاسيمهم لبعض الأمور، وفي شرح تعاريفهم ونقدها، رأينا أن لا نخلي كلامنا عن شرح بعض المصطلحات عن بيان معاني هذه الكليات والتمييز بينها، فنقول:

ذكرنا في تقسيم الكلي من حيث دخوله في حقيقة جزئياته، أو عدم دخوله فيها، أنه ينقسم من هذه الحيثية إلى ذاتي وعَرَضي، وبينّا معنى الذاتي ومعنى العرضي، وما يدخل في كل منهما من الكليات الخمس، التي يُعدّ التعرف عليها، وبيان الفروق فيما بينها، أمراً ضرورياً في التعريفات وتمييز الحدود والرسوم، وبيان أنواع كل منهما؛ ولهذا فإننا سنذكر معاني هذه الكليات، وما بينها من الفروق، فيما يأتي، منبهين إلى أن العلماءذكروا أنها المبادئ الموصّلة إلى التصورات، وأن حصرها بالخمس استقرائي[1].

---

(١) التذهيب ص١٤٩.
ووجه الحصر: أن الكلي بالنسبة إلى ما تحته من الأفراد، إما أن يكون جزءاً من ما هيتها، وهو الجنس، والفصل، أو تمام ماهيتها، وهو النوع، أو خارجاً عنها، وهو الخاصة، والعَرَض العام.

أولاً: الكليات الذاتية الداخلة في حقيقة جزئياتها:

ويدخل تحت هذا القسم ثلاث من الكليات؛ هي الجنس، والنوع، والفصل، وفيما يأتي بيان كل منها عندهم:

١- الجنس:

هو المفهوم الكلي المشتمل على كل الماهية المشتركة بين ما هو متعدد ومختلف في الحقيقة؛ كالحيوان المتناول للفرس، والإنسان، والقرد، وغيرها من الحيوانات، مع أن الماهية الكاملة لكل واحدٍ من هذه الأنواع تخالف ماهية الآخر.

وقد عرَّفه المناطقة بأنه: كُلِّي مَقُول على كثيرين مختلفين في الحقيقة، في جواب: ما هو ؟[١].

وعبَّر بعضهم بالمختلفين بالأنواع، بدل المختلفين في الحقيقة[٢].

والمراد من قولهم: (مقول) أنه محمول، ومن (الكثيرين) أنواع الجنس؛ كنوع الإنسان، ونوع الفرس، ونوع الجَمَل، بالنسبة إلى الحيوان الذي هو جنس لها، والمراد من الكثيرين ما فوق الواحد[٣]، وقد أطلق عليه الغزالي(ت٥٠٥هـ) في المستصفى اسم«العام»[٤].

أقسامه:

ينقسم الجنس، بحسب قربه أو بعده، إلى ثلاثة أقسام؛ هي العالي أو

---

(١) تحرير القواعد المنطقية ص٥٠، التذهيب ص١٥١، وسيف الغلاب ص٦٥، ٦٦، ومعيار العلم ص٧١، ٧٢، ونثر الدراري ص٦٢.

(٢) النجاة ص١٢.

(٣) سيف الغلاب في الموضع السابق.

(٤) المستصفى ١/١٤، وقد عرّف الآمدي الجنس في كتابه المبين ص ٧٣ بأنه: أعم كليين مقولين في جواب: ما هو ؟ كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان.

البعيد، والمتوسط، والقريب أو السافل، وفيما يأتي بيان المراد بكل منها:

أ- الجنس العالي، أو البعيد: ويسمى جنس الأجناس؛ وهو الذي لا يوجد فوقه جنس، ويندرج تحته جنس؛ ومثّلوا لذلك بالجوهر؛ بناءً على القول بجنسيته[1]، وقد أطلق عليه أبو حامد الغزالي(٥٠٥هـ) اسم العالي الذي لا أعم منه[2].

وقد حصر الفلاسفة الأجناس العالية بعشرة أجناس، أطلقوا عليها اسم المقولات؛ والمقولة- كما يذكر ذلك كتابُ المقولات الذي وضعه أرسطو-: معنى كلي يمكن أن يكون محمولاً في قضية.

وهذه الأجناس، أو المقولات العشر، كما وضعها أرسطو، هي الجوهر، والعرض، وجعلوا أقسام العرض تسعة؛ وهي الكم، والكيف، والإضافة، والمكان، والزمان، والوضع، والملك، والفعل، والانفعال[3].

ب- الجنس المتوسط: وهو الذي يوجد فوقه جنس، ويندرج تحته جنس؛ مثل النامي؛ فإنه يندرج تحته النبات، والحيوان، كما أنه مندرج تحت الجسم، الشامل للنامي، والجماد[4].

ج- الجنس القريب: ويسمى أيضاً الجنس السافل؛ وهو الذي يوجد فوقه جنس، ولا يندرج تحته جنس، وإنما يندرج تحته أنواع؛ كالحيوان[5].

ووجه حصر أنواع الجنس من حيث القرب والبعد، أن الجنس إمّا أن

---

(١) تحرير القواعد المنطقية ص٥١، والتذهيب ص١٦٩، وسيف الغلاب ص٦٧.
(٢) المستصفى ١/ ١٤.
(٣) مدخل إلى علم المنطق للدكتور مهدي فضل الله ص٣١، ٣٢.
(٤) تحرير القواعد المنطقية ص٥١، والتذهيب ص١٦٩، وسيف الغلاب ص٦٧.
(٥) المصادر السابقة.

يكون تحته جنس أو لا ، فإن كان تحته جنس ، فإمّا أن يكون فوقه جنس أو لا ، فإن كان تحته جنس ، وليس فوقه جنس ، فهو الجنس العالي ، وإن كان تحته جنس ، وفوقه جنس ، فهو المتوسط ، وإن لم يكن تحته جنس ، وكان فوقه جنس فهو القريب ، أو السافل[1] .

الجنس المنفرد: وهذا الجنس لا يدخل في القسمة المتقدمة للأجناس ، لأنه ليس فوقه جنس ، ولكن تندرج تحته أنواع ، وقد ذكروا أنه لا يوجد له مثال[2] ، ومَثَّل له بعضهم بالعقل ، والنقطة ، على القول ببساطة كل منهما ، وبأن أفراد كل منهما أنواع ذوات حقائق مختلفة ، وليس بأشخاص؛ مما يترتب عليه أن لا يكون لهما جنس[3] .

---

(١) لتحديد قُرْبِ وبُعْدِ الجنس عند المنطقيين ، يُنظر إلى الجواب عنى السؤال .

- فإن كان الجواب عن الماهية ، وعن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس ، عيْنَ الجواب عنها ، وعن جميع ما يُشاركها فيه ، فهو القريب ، كالحيوان ، فإنه الجواب عن الإنسان ، والفرس ، والجمل ، بما هم ، أي إذا قيل: ما الإنسان ؟ أو: ما الفرس ؟ أو: ما الجمل ؟ فالجواب في الجميع واحد ، هو: حيوان .
- وأمّا إذا كان الجواب عن الماهية ، وعن بعض مشاركاتها في ذلك الجنس ، غير الجواب عنها ، بأن كان له جواب آخر ، فهو الجنس البعيد ، كالجسم النامي ، فإنه جواب عن الإنسان ، وعما يشاركه من النباتات ، فإذا قيل: ما الإنسان ؟ فقيل في الجواب: جسم نام ، كان هذا جنساً بعيداً ، لأن الجواب عما يشارك الإنسان من الحيوانات هو: حيوان ، وعلى هذا فيكون للسؤال: ما الإنسان ؟ جوابان ، هما: حيوان ، وجسم نامٍ ، وهذا إذا كان الجنس بعيداً بمرتبة ، فإن كان بعيداً بمرتبتين ، فله ثلاثة أجوبة ، هي: حيوان ، وجسم نام ، وجسم ، وإذا كان بعيداً بثلاث مراتب ، فله أربعة أجوبة ، هي: حيوان ، وجسم نام ، وجسم ، وجوهر ، وكلّما زاد البعد زادت الأجوبة .

انظر: تحرير القواعد المنطقية ص٥١ .

(٢) سيف الغلاب ص٦٧ .

(٣) مذكرة في المنطق ص٤٢ .

٢- النوع:

وهو -أيضاً- مفهومٌ كلي يشتمل على تمام الماهية المشتركة بين ما هو متعدِّد في الأشخاص، ومتفق في الحقيقة؛ كالإنسان، والفرس، والأسد، والدب، والحمار، وسواها من الأنواع؛ فمهوم الإنسان -مثلاً- يشتمل على كل ماهية هذا الكلي، التي هي الحيوان الناطق، وهي الماهية المشتركة بين أفراد هذا النوع؛ كزيد، وبكر، وأحمد، وخالد، وسواهم[1].

وقد عرَّفه المناطقة بأنه كلي مقول على كثيرين متفقين في الحقيقة في جواب: ما هو ؟[2] كالإنسان المقول على جميع أفراد النوع الإنساني، وهم كثيرون، لكنهم على هذه الكثرة، متفقون على حقيقة واحدة؛ هي الحيوان الناطق[3].

وقد رسمه بعضهم بأنه المقول على كثيرين مختلفين في العدد في جواب: ما هو ؟ كالإنسان لزيد، وعمرو[4].

أقسامه:

للنوع أقسام عدة، باعتبارات متنوعة:

أ- فينقسم باعتبار ما يندرج تحته إلى قسمين؛ هما:

١- النوع المنفرد؛ وهو ما لم يندرج تحت جنس، ولكن يندرج تحته أفراد؛ مثل: النقطة، والعقل.

٢- النوع غير المنفرد: وهو ما اندرج تحت جنس، واندرجت تحته أفراد

---

(١) المنطق الصوري والرياضي ص٩٠.

(٢) أسس المنطق الصوري ومشكلاته ص١٤٢.

(٣) أسس المنطق الصوري ومشكلاته ص١٤٢.

(٤) النجاة ص١٤.

حقيقية؛ كالإنسان؛ فإنه مندرج تحت الحيوان، وهو جنس، ويندرج تحته أفراد[1].

ب- وينقسم باعتبار ما يندرج تحته، من جهة أخرى، إلى قسمين؛ هما:

١- النوع الحقيقي: وهو ما لم يندرج تحته جنس، ويسمى السافل، أو القريب؛ كإنسان.

٢- النوع الإضافي: وهو ما اندرج تحته جنس، نحو: جسم نامٍ.

ج- وينقسم باعتبار القرب، والبعد، إلى ثلاثة أقسام؛ هي: العالي، والمتوسط، والسافل، وفيما يأتي بيان معنى كل منها:

١- النوع العالي، أو البعيد: وهو نوع بالنسبة إلى الجنس الذي فوقه، ولا يكون فوقه إلاَّ جنس الأجناس، كما أنه جنس بالنسبة إلى ما تحته.

٢- النوع المتوسط: وهو ما كان نوعاً بالنسبة إلى ما فوقه، وجنساً بالنسبة إلى ما تحته.

٣- النوع السافل، أو القريب: وهو النوع الحقيقي الذي تحته أفراد، وفوقه جنس[2]، ويسمى نوع الأنواع[3].

الجنس والنوع المنفردان:

لقد أضاف الجنسَ والنوعَ المنفردين طائفةٌ من الكتاب، وقد عزّ عليهم التمثيل لهما، فذكروا النقطة، والعقل، أو النفس؛ فعلى القول بأن العقل، أو النفس، والنقطة من الأمور البسيطة غير المركبة، وأن أفراد كل منهما أنواع ذوات حقائق مختلفة، يكونان من قبيل الجنس.

---

(١) مذكرة في علم المنطق ص٤٤.

(٢) أسس المنطق الصوري ومشكلاته ص١٤٢.

(٣) التذهيب ص١٧١، والمستصفى ١/١٤.

وعلى القول بأن ما تحتها من أفراد العقول، والنفوس، والنقط، يندرج تحت حقيقة واحدة، يكونان من قبيل النوع.

ويرى بعض العلماء أن الكلام في ذلك مما لا طائل تحته، وأنه لا ت
عليه فائدة، وهو كلام غامض غير واضح، مبني على
والتخمين، اقتضته القسمة العقلية، ولا تُبنى مسائل العلوم
وإنما تبنى على الحقائق والأمور الثابتة، فضلاً عن أن النفس وا
يزال مجال البحث فيهما موجوداً؛ كما أنه ليس له مثال واضح، و
الأجدر تركه، وهو رأي سليم[1].

الجنس والنوع في رأي الفقهاء:

للفقهاء وجهة نظر معينة في تحديد الجنس والنوع؛ لأن الاختلاف أو الاتفاق عندهم مبني على المقاصد والأحكام، لا بحسب الحقيقة أو الماهية، كما هو عند المناطقة؛ فالإنسان هو نوع عند المناطقة، ولكنه جنس عند الفقهاء؛ لتناوله الرجل والمرأة، وهما نوعان مختلفان بحسب الأغراض والأحكام، وإن اتحدا في الحقيقة من وجهة النظر المنطقية.

فالرجل يصلح للإمامة الكبرى والصغرى، والشهادة في الحدود، والقصاص، والمرأة لا تصلح لذلك، والرجل إنما كان نوعاً عند الفقهاء، لاتفاق أفراده في تلك الأحكام[2].

وقد يقع اتفاق بين الاصطلاحين في حالات معينة؛ قال التفتازاني (ت٧٩٢هـ): «إن النوع في عرف الشرع قد يكون نوعاً منطقياً كالفرس، وقد لا يكون كالرجل، فإن الشرع قد يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين؛ نظراً

(١) المرشد السليم ص٦٨، ٦٩.
(٢) حاشية الرهاوي على شرح المنار ص٦٦، وانظر-أيضاً-الشرح نفسه.

إلى اختصاص الرجل بأحكام؛ مثل: النبوة، والإمامة، والشهادة في الحدود، والقصاص، ونحو ذلك»[1].

ويرى بعض العلماء أن الذكر والأنثى، قد يكونان جنسين؛ لكثرة التفاوت بينهما، وقد يكونان جنساً واحداً؛ لقلة التفاوت بينهما؛ فالغلام والجارية جنسان، والكبش والنعجة جنس واحد؛ كما قالوا، فالْمُعْتَبَر في اختلاف الجنس واتحاده تفاوت الأغراض دون الأصل[2].

وفي المجالات النظرية نجد للفقهاء كلاماً كثيراً مختلفاً، ولا سيما في أبواب الربا، التي يُشترط فيها لمنع البيع متفاضلاً، اتحاد الجنس؛ فمن ذلك أن بعضهم قال: إن الأسماك جنس واحد، بينما ذهب الرملي(ت١٠٠٤هـ) إلى أنها أجناس، ومما عدُّوه أجناساً حيوان البحر، والطيور، والعصافير، والرأس، والأكارع، والكبد، والطحال، والقلب، والكرش، والرئة، والمخ، وشحم الظهر، والألية، والسنام»[3].

ومما يوضح الفرق: أن الخنازير، والأغنام، جنس واحد عند المناطقة هو جنس الحيوان، بينما يرى الفقهاء أنهما جنسان؛ نظراً لاختلاف أحكام كل منهما؛ فالخنزير يحرم أكله، على كل حال، ويحكم بنجاسة سؤره، بينما الأغنام يجوز أكلها، عند التذكية الشرعية، ولا يحكم بنجاسة سؤرها؛ فبينهما اختلاف في الأحكام، وهو الأساس في تحديد الجنس عند الفقهاء.

---

(١) التلويح ١/٣٣.

(٢) فتح القدير لابن الهمام ٥/٢٠٦، ٢٠٧، والعناية للبابرتي ٥/٢٠٦، وانظر: كتاب الهداية نفسه.

(٣) حاشية القليوبي على شرح منهاج الطالبين، للجلال المحلي ٢/١٦٩، وقد عدُّوا الزبيب، والعنب، والحصرم جنساً واحداً، فلا يصح بيع أحدهما بالآخر متفاضلاً، وانظر: الروض المربع ٢/١١٠، ١١١، وقد ذكر أن ما تفرَّع من غيره فهو تابع له، وانظر: كشاف القناع ٣/٢٥٥.

ونبه هنا إلى أنه من الممكن منازعة الفقهاء في بعض التطبيقات الفقهية ؛ فالتسوية بين الذكر والأنثى في الحيوان مطلقاً في محل النظر ؛ فليس الثور كالبقرة ، ولا الكبش كالنعجة ، وإن كان الغرض من كل منها اللحم والركوب ، وما أشبه ذلك ، لكن هناك خلافات هامة بينهما؛ فالبقرة مصدرٌ ثرٌ للحليب ، كما أنها مصدر لزيادة الثروة والإنجاب ، وهذا لا يتحقق بالثور ، ومثل ذلك الكبش والنعجة ، والديك والدجاجة ؛ ولهذا فإن الذكر جنس ، والأنثى جنس آخر ، وفق المقياس الفقهي ، وهذا رأيٌ يقبل المناقشة والردّ .

وكما أن للفقهاء مصطلحاً خاصاً يختلف عن مصطلح المناطقة ، فإن للأصوليين مصطلحاً -أيضاً- ، فهم يختلفون عن المنطقيين في تحديد الجنس والنوع ، ويجعلون المندرج فيما فوقه جنساً ، والمندَرَج فيه نوعاً ، على عكس ما عند المنطقيين ؛ قال العلامة العضد الإيجي(ت٧٥٦هـ) : « واعلم أن اصطلاح الأصوليين في الجنس والنوع ، يخالف اصطلاح المنطقيين؛ فالمندرج جنس ، والآخر نوع ، وعند المنطقيين بالعكس »[١] . وَمَثَّلَ سعد الدين التفتازاني(ت٧٩١هـ) ، في حاشيته على الشرح المذكور ، للجنس بالإنسان ، وللنوع بالحيوان ، على عكس مصطلح المنطقيين[٢] .

٣- الفصل:

وهو مفهوم كلي يميِّز الماهية عن غيرها مما يشاركها في الجنس؛ كالناطق ؛ فإنه يميّز الإنسان عما يشاركه في الحيوانية ؛ من فرس ، وحمار ، وجمل ، وغيرها .

---

(١) شرح العضد على مختصر المنتهي لابن الحاجب ٢/٢٥٧ .

(٢) حاشية سعد الدين التفتازاني على شرح العضد على مختصر المنتهى ٢/٢٥٧ .

وعرّفوه بأنه المقول على الشيء في جواب: أيّ شيء هو في ذاته ؟[1].

والفصل، وإن كان جزءاً من ماهية الأفراد كالجنس، لكنه يختلف عن الجنس في أن الجنس يمثل تمام المشترك بين الأنواع؛ كالحيوان المشترك بين الإنسان والفرس والحمار والجمل، أمّا الفصل؛ كالنامي -مثلاً- فإنه وإن وقع الاشتراك فيه بين الإنسان والحيوان، لكنه لا يمثل تمام المشترك كما يمثله الحيوان؛ فالنامي يميز الإنسان عن الحجر، ولا يميزه عن الفرس، ولا عن الشجر[2].

وهو ينقسم بحسب الاعتبارات إلى أقسام متعددة، نذكر فيما يأتي طائفة منها:

أ- فينقسم باعتبار الماهية الداخل فيها إلى قسمين:

١- الفصل القريب: وهو ما يميز الشيء عما يشاركه في الجنس القريب؛ كالناطق للإنسان، فإنه يميزه عما يشاركه في الحيوانية، التي هي الجنس القريب له[3].

٢- الفصل البعيد: وهو ما يميز الشيء عما يشاركه في جنسه البعيد؛ كالحسَّاس للإنسان؛ فإنه يميزه عما يشاركه في الجسم النامي[4].

ب- وينقسم باعتبار نسبته إلى النوع أو الجنس، إلى قسمين:

١- الفصل المقوِّم: وهو ما يُنسب إلى ما يتقوم بالفصل؛ أي يكون الفصل داخلاً في حقيقته، وجزءاً له، والذي يُنسب إليه الفصل، ويكون

---

(١) تحرير القواعد المنطقية ص٥٤، والتذهيب ص١٧٥ وما بعدها، والنجاة ص١٤، ومعيار العلم ص٧٢، ٧٧.

(٢) حاشية الدسوقي على التذهيب ص١٧٣.

(٣) تحرير القواعد المنطقية ص٥٥، والتذهيب ١٧٧.

(٤) المصدران السابقان.

مقوِّماً له ، هو النوع كالناطق ؛ فإنه مقوم للإنسان ؛ إذْ هو جزء منه ، وداخل في قوامه ، ويميزه عما يشاركه في الجنس كالفرس والحمار والجمل وغيرها ، وكما أن« الناطق » مقوم للإنسان ، فإن« ناهق » مقوم للحمار ، و« صاهل » مقوم للفرس[1] .

٢- الفصل المقسِّم: وهو ما يُنْسب إلى ما يتميز بالفصل عن غيره ؛ كالناطق إذا نُسب إلى الجنس؛ وهو الحيوان مثلاً ؛ لأن الناطق إذا نُسب إلى الحيوان ، وانضم إليه صار حيواناً ناطقاً ، وهو قسم من أقسام الحيوان .

وعلى هذا فالفصل يمكن أن يكون مقوِّماً باعتبار ، ومقسِّماً باعتبار ؛ فالناطق بالنسبة إلى الإنسان مقوم ، وبالنسبة إلى الحيوان مقسم[2] .

ثانياً: الكليات العرضية:

وهي الخارجة عن حقيقة جزئياتها ؛ وهي قسمان:

الخاصة ، والعرض العام:

١- الخاصة:

وهي المقول على ما تحتَ حقيقةٍ واحدةٍ فقط قولاً عَرَضياً[3] ، أي إنه قول خارج عن الماهية ، ويختص بأفرادِ حقيقةٍ واحدة لا يتجاوزها ، وهو كالفصل يميز الماهية عن غيرها مما يشاركها في الجنس ، غير أن الفصل مميِّز ذاتي ، والخاصة مميِّز عَرَضي ، ولا شك أن التمييز بين ما هو مميِّز عرضي ، ومميِّز ذاتي ، يُعَدُّ من الأمور الهامة التي يتميز بها التعريف ، ويتبين به كونه

(١) التذهيب ص١٧٨ ، ١٨١ ، ونثر الدراري ص٦٧ ، والمرشد السليم ص٧١ .

(٢) المصادر السابقة .

(٣) التذهيب ص١٨٣ ، ومعيار العلم ص٧٧ ، والنجاة ص١٤ ، وقد ذُكر أنها تُقال في جواب أي شيء هو لا بالذات بل بالعريض .

حدّاً أو رسماً[١].

ومما مثلوا به للخاصة «ضاحك» بالنسبة للإنسان؛ فإن هذه الصفة مميّزة له عن بقية الحيوان، لكنهاليست صفة ذاتية، بل عرضية، ولا توجد في غيره؛ فهي خاصة به[٢].

وقد جعلوا الخاصة ثلاثة أقسام؛ وهي:

أ-الخاصة الشاملة اللازمة: وهي الموجودة في جميع أفراد ذي الخاصة؛ كزيد، وبكر، وعمر، وبشر، الذين هم أفراد ذي الخاصة، وهو الإنسان، والخاصة الشاملة اللازمة هنا هي الضاحك بالقوة؛ إذْ إن جميع أفراد الإنسان ضاحكون بالقوة؛ أي باستعدادهم، وإمكان حصول ذلك منهم.

ب- الخاصة الشاملة غير اللازمة: وهي الموجودة في جميع أفراد ذي الخاصة، ولكنها غير ملازمة؛ إذْ يمكن أن توجد في زمانٍ دون زمان، كالضاحك بالفعل، بالنسبة لأفراد الإنسان[٣].

ج- الخاصة غير الشاملة: وهي التي لا توجد في جميع أفراد ذي الخاصة، بل توجد في بعضها فقط، كالكاتب بالفعل، بالنسبة إلى أفراد الإنسان.

---

(١) المنطق التوجيهي ص٣٧، والمرشد السليم ٦٩.

(٢) قال الدكتور أبو العلاء عفيفي: «من الأشياء ما يسهل معرفة صفاتها الذاتية، مثل الأشكال الهندسية، كالمثلث، والمربع، والدائرة، لأن خواصّها صفات يمكن استنتاجها بالدليل الهندسي، بعد معرفة تعريفاتها، أمّا خواص الكائنات الطبيعية فمعرفتها، والتمييز بينها، وبين غيرها، فليسا من السهولة بهذه الدرجة، فمعرفة أن الزوايا الداخلة في المثلث تساوي قائمتين، خاصيّة للمثلث يمكن معرفتها بالدليل، بعد معرفة ما هو المثلث، وأمّا كون الحيوان ذي الصماخ يبيض، وكون الحيوان ذي الأذن يلد، فخاصتان لا يمكن للعالم الطبيعي استنتاجها من تعريفه للحيوان ذي الصماخ، أو الحيوان ذي الأذن»، المنطق التوجيهي ص٣٨.

(٣) سيف الغلاب ص٨١، ٨٢.

٢- العرض العام:

هو الكلي الخارج عن الماهية المقول عليها وعلى غيرها؛ كالماشي؛ فإنه يُقال على الإنسان، والفرس، والجمل، والغزال، وهو ليس تمام الماهية، ولا جزءَها[١]، بل هو خارج عنها، يُحمل عليها، وعلى غيرها، فيُقال: الإنسان ماشٍ، والفرس ماشٍ... وهكذا؛ فهو عام لا يختص بأفرادِ حقيقةٍ واحدة[٢].

وهو قسمان: عرض لازم، وعرض مفارق.

أ- العرض العام اللازم: وهو العرض غير الذاتي الذي لا ينفك عن الشيء، ولا يفارقه؛ كالمتنفس بالقوة، العارض للحيوانات؛ فإنه غير منفك عن ماهية الحيوانات، ولا يختص بحقيقة واحدة، وقد يكون اللزوم بالنسبة للماهية؛ كالزوجية للأربعة، أو بالنسبة للوجود؛ كالسواد للحبشي[٣].

ب-العرض العام المفارق: وهو العرض غير الذاتي الذي ينفك عن الشيء، ويفارق؛ كالمتنفس بالفعل، العارض للحيوانات؛ فإنه مفارق، وينفك عن حقيقة الحيوانات، ولا يختص بحقيقة واحدة[٤]، والعرض المفارق قد يزول بسرعة؛ كحمرة الخجل، وصفرة الوجل، أو ببطء؛ كالشباب، وقد يدوم للمعروض؛ كالفقر الدائم، وهذا الدوام بحسب الوجود، ولا ينافي المفارقة بحسب الإمكان[٥].

---

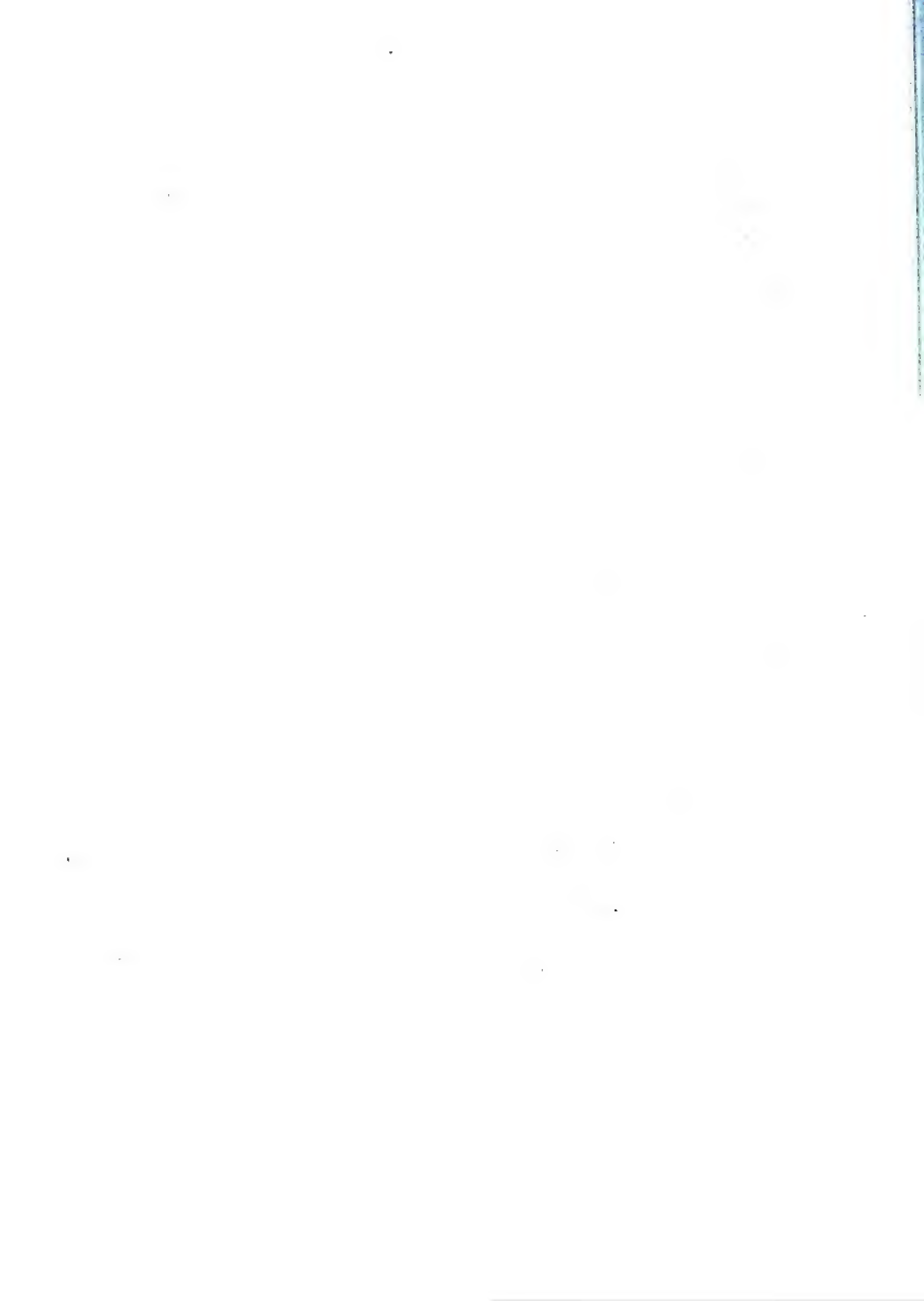
(١) التذهيب ص١٨٩.

(٢) سيف الغلاب ص٨٣، والمرشد السليم ص٦٣.

(٣) التذهيب ص١٨٦، ومغني الطلاب ص٨٤.

(٤) التذهيب ص١٨٩-١٩٣، وسيف الغلاب ٨٣، ٨٤.

(٥) حاشية الدسوقي، والتذهيب ص١٩٢، ١٩٣.



المبحث الثالث
بعض تقاسيم الألفاظ والأسماء

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الألفاظ من حيث الإفراد والتركيب

المطلب الثاني: تقاسيم الأسماء المفردة



المطلب الأول
الألفاظ من حيث الإفراد والتركيب

وفي هذا المبحث أو التقسيم، نجد أن التصورات تتردد بين أبحاث المنطق، وأبحاث اللغة[1]، نظراً، لاتفاقهما على مبدأ التقسيم هذا؛ مما دعا الاتجاه اللغوي يحاول ادعاء المنطق، وابتلاعه بكل أبحاثه.

وهذا التقسيم يكاد يكون حاصراً للألفاظ؛ لأن كلَّ كلام لا يخرج عن واحد من هذين الأمرين، فهو إمَّا مفرد، وإما مركب.

١- المفرد:

وهو اللفظ الدال على معنى، ولكن لا يدل جزؤه على جزء معناه؛ كإنسان وزيد وكتاب، فإنسان -مثلاً- يدل على معنى معلوم، ولكنّ أجزاءه؛ كـ «إن»، و«سان» لا يدل أي منهما على جزء من معنى الإنسان، وهكذا سائر المفردات[2].

وقد أرادوا بعدم دلالته على جزء المعنى الدلالة المقصودة[3]؛ ولهذا، فإن المفرد الذي من هذا القبيل يشمل أموراً متعددة عندهم؛ هي الاسم، والكلمة، والأداة، ويقابل ذلك عند النحاة تقسيمه إلى اسم، وفعل، وحرف.

وفيما يلي توضيح موجز لهذه الأقسام.

---

(١) المصدر السابق، وأسس المنطق الصوري ومشكلاته ص٨٤.

(٢) المنطق ومناهج البحث ص٢٢، وأسس المنطق الصوري ص٨٤.

(٣) تحرير القواعد المنطقية ص٣٤، مغني الطلاب شرح سيف الغلاب ص٤٦، ٤٧.

أ- الاسم: وهو اللفظ المفرد الذي يدل على معنى، ولكنه لا يدل على زمان معين[1]، وهو صالح لأن يخبر به وعنه؛ كلفظ إنسان؛ فإنه يُخبر عنه؛ كما في قولنا: الإنسان عاقل مفكر، ويُخبر به؛ كما في قولنا: علي إنسان[2].

ب-الكلمة: ويقابلها عند النحاة الفعل؛ وهي لفظ يدل بهيئته وصيغته على الزمان الماضي، أو الحاضر، أو المستقبل؛ نحو كتب، ويكتب، وسيكتب؛ فهي ضد الاسم من هذه الناحية، كما أنها يُخبر بها فقط، ولا يُخبر عنها[3].

واشتراطهم دلالة الكلمة على الزمان بالهيئة والصيغة، لإخراج ما يدل على الزمان ولكن لا بهيئته وصيغته، بل بمادته وجوهره كالزمان، والأمس، واليوم، والمساء، والظهر، وغيرها[4].

ج-الأداة: وهي لفظ لا يدل على معنى، ولكنه يدل على نسبة، أو علاقة معينة بين معنيين؛ بحيث إنه لا يمكن للعقل قبولهما إلاً بذكر النسبة بينهما، أو العلاقة القائمة بينهما[5].

وهي تقابل الحرف عند النحويين، ولا تصلح لأن يُخبر بها وحدها[6]، ولهذا، فإنه ربما امتدَّ معنى الأداة إلى بعض الأفعال التي لا تصلح لأن يُخبر بها؛ كالأفعال الناقصة؛ نحو كان، ويكون، وليس؛ فإنها تُعدُّ عند المناطقة من الأدوات، وإن كانت عند النحويين أفعالاً، وهذا يعود إلى أنه لا تطابُق

---

(١) أسس المنطق الصوري ص٨٤، والمنطق ومناهج البحث ص٢٢.

(٢) المصدران السابقان.

(٣) أسس المنطق الصوري ص٨٥.

(٤) تحرير القواعد المنطقية ص٣٧، تجديد علم المنطق ص٢٧.

(٥) أسس المنطق الصوري ص٨٥، المنطق ومناهج البحث ص٢٢.

(٦) تحرير القواعد المنطقية ص٣٦.

بين اصطلاح النحاة والمناطقة؛ إذْ المناطقة ينظرون إلى الأفعال من حيث المعنى، فلما رأوها غير صالحة لأن يُخبر بها، أدخلوها في الأدوات، أما النحاة فإن مقصودهم تصحيح الألفاظ، وقد رأوا أن الأفعال الناقصة تشارك ما عداها من الأفعال المسماة بالتامة، فجعلوها أفعالاً[1].

كما يدخل في الأدوات بعض ما هو اسم عند النحاة؛ نحو هو، وهم؛ وذلك لعدم استقلالها بالإخبار بها وحدها؛ ولهذا تنوعت الأداة عند المناطقة إلى زمانية؛ ككان، ويكون، وإلى غير زمانية؛ كـ«هو»، و«لا»، و«في»، وغيرها[2].

---

(١) حاشية الجرجاني على تحرير القواعد المنطقية ص٣٧.

(٢) مذكرة في علم المنطق ص٢٨.

نذكر هنا أن المفرد في اصطلاح أهل المنطق يشمل ما يأتي:

أ- ما لا جزء له أصلاً، كهمزة الاستفهام، وكالباء، والتاء، والجيم، وغيرها من حروف الهجاء.

ب- ما له جزء، ولكن ليس لمعناه جزء، كحروف التهجي: ألف، لام، قاف... إلخ.

ج- ما له جزء، ولمعناه جزء، ولكن لا يدل جزء اللفظ على جزء المعنى، كإنسان، فإنه مؤلف من أجزاء، هي: الهمزة، والنون، والسين، والألف، والنون، ولمعناه-أيضاً- جزءان، هما الحيوان، والناطق، ولكن لا يُراد بأجزاء لفظه،-أي الأحرف التي تركب منها لفظ إنسان- الدلالة على أيٍّ من جزئي معناه وهما الحيوان، والناطق.

د- ما له جزء، وله دلالة على معنى، ولكن هذا المعنى ليس جزء المعنى المقصود، كعبد الله، عَلَماً، فإن له جزءاً، كعبد، دالاً على معنى هو العبودية، لكنه ليس جزء المعنى المقصود، أي الذات المشخصة، وهي«عبدالله» عَلَماً.

هـ- ما له جزء لكنه لا يدل على جزء المعنى، مثل محمد، فالميم جزء من محمد، ولكنه لا يدل على جزء معناه.

و- ما له جزء يدل على جزء المعنى المقصود، ولكن هذه الدلالة ليست مقصودة، مثل: «حيوان ناطق»، عَلَماً على شخص-مثلاً-فإن كلاً من جزئيه يدل على جزء من معناه، وهو الحيوانية، والناطقية، لكن تلك الدلالة غير مقصودة. =

٢- المركّبُ:

وأمَّا المركّب فهو ما قُصد بجزئه الدلالة على جزء معناه؛ كرامي الحجارة[1]، وهو ينقسم إلى قسمين رئيسين؛ هما المركب التام، والمركب الناقص.

أ- المركب التام: هو ما أفاد المخاطب فائدة يتم بها الكلام، بحيث لا يستتبع لفظاً آخر ينتظره السامع؛ كقولنا: زيد قائم؛ فإن المخاطب لا ينتظر من المتكلم أمراً آخر، بخلاف ما لو قال« زيد »، وسكت؛ فإن المخاطب يكون في انتظار ما يتم به الكلام، وقد قالوا عن المركب التام-أيضاً-إنه ما أفاد فائدة يحسن السكوت عليها[2].

والمركب التام عندهم قسمان:

١-مركب خبري: وهو ما كان محتملاً للصدق والكذب، لذات مفهومه، بقطع النظر عن قائله، والظروف والملابسات المحيطة بالخبر.

مثل: الحديدُ معدِنٌ يتمدد بالحرارة، وأوَّلُ مَن دوَّن أصول الفقه الشافعيُّ[3].

ونظراً لتقييد الصدق والكذب لذات المفهوم، فإنه لا يرد على ذلك أخبار الله تعالى، وأخبار رسله، والصادقين من عباده، ولا المسلَّمات

راجع في ذلك: تحرير القواعد المنطقية ص٣٤، تجديد علم المنطق ص٢٦، مذكرة في المنطق ص٢٦، ٣٧، مغني الطلاب شرح سيف الغلاب ص٤٦، ٤٧، نهاية الوصول في دراية الأصول ١/١٢٨، ١٢٩.

(١) تحرير القواعد المنطقية ص٣٣، تجديد علم المنطق ص٢٦، وأسس المنطق الصوري ص٨٤.

(٢) المصادر السابقة.

(٣) المصادر السابقة، المرشد السليم ص٤٨.

العقلية، والبديهيات؛ نحو: الكل أعظم من الجزء، والواحد نصف الاثنين؛ لأن عدم الاحتمال المذكور يعود للمتكلِّم، ولكون تلك المسلَّمات جزم العقل بصدقها، فلا سبيل فيها إلى دعوى الكذب[1].

٢- مركب إنشائي: وهو ما لا يحتمل الصدق، والكذب لذات مفهومه، ولا يصح أن يُقال لقائله إنه صادق فيه، أو كاذب.

والإنشاء قسمان: طَلَبي، وغير طلبي؛ فالطلبي هو الأمر، والنهي، والدعاء، والاستفهام، والالتماس، وغير الطلبي هو التمني، والترجي، والقَسَم.

ب-والمركّب الناقص: هو ما لا يفيد فائدة يتم بها الكلام، أو يحسن السكوت عليها؛ وهو قسمان: مركب تقييدي، ومركّب غير تقييدي.

١- فالمركب الناقص التقييدي هو ما كان الجزء الثاني فيه قيداً للأول، وهو إمَّا أن يكون وصفاً للأول؛ نحو: الضمير الحي، البيت الجميل، أو أن يكون مضافاً إليه؛ نحو: باب الغرفة، وكتاب زيد.

٢-والمركب الناقص غير التقييدي هو ما تركب من اسم وأداة (حرف)؛ نحو: في الطريق، وعلى الطاولة، أو من كلمةٍ وأداة؛ نحو: ذهب إلى، وكتب بـ، وقد حضر[2].

والذي يعني المناطقة من هذه الأقسام اثنان؛ هما[3]:

أ- المركب الخبري التام؛ باعتبار أنه الموصل إلى التصديق.

ب-والمركب الناقص التقييدي؛ باعتبار أنه الموصل إلى التصور.

---

(١) تحرير القواعد المنطقية ص٤٣.

(٢) المرشد السليم ص٤٨، ٤٩، أسس المنطق الصوري ص٨٥، وتحرير القواعد المنطقية ص٤٣، ٤٤.

(٣) المرشد السليم ص٤٨، ٤٩، ومذكرة في المنطق ص٢٧.

آراء العلماء في تطبيق معنى المفرد والمركب على بعض الماصدقات:

١- اختلف العلماء في الفعل المضارع، سواء كان مبدوءاً بالهمزة؛ كـ «أَضْرِبُ»، أو بالنون؛ كـ «نَضْرِبُ»، أو الياء كـ «يَضْرِبُ»، وهل هو من قبيل المفرد أو المركب، وكانت لهم في ذلك ثلاثة آراء هي:

أ- الرأي الأول: أنه من المفرد، وهو اختيار عدد من المحققين من العلماء.

ب- الرأي الثاني: أنه بجميع صوره من المركب، وقد نُسِبَ هذا الرأي إلى الحكماء.

ج- الرأي الثالث: التفصيل؛ أي أن المبدوء بالياء مفرد، والمبدوء بغير الياء مركب، وهو رأي الشيخ أبي علي بن سينا[١].

وفيما يلي نذكر وجهات نظر كلٍّ منهم:

أ- استدلَّ القائلون بأنه مفرد، بأن الفعل المضارع موضوع إمَّا لمجرد فعل الحال، أو الاستقبال، أو لهما معاً على سبيل الاشتراك اللفظي، فهو موضوع وضعاً تضمنياً لموضوع خاص؛ أي لفعل المتكلم وحده، إن كان بالهمزة؛ كـ «أَضْرِبُ»، وله مع غيره، إن كان بالنون؛ كـ «نَضْرِبُ»، ولفعل المخاطب، إن كان بالتاء؛ كـ «تَضْرِبُ»، ولفعل الغائب، إن كان بالياء؛ كـ «يَضْرِبُ»، وليس شيء من ذلك كلمتين بوضعين؛ فهن مفردات، ولَسْنَ مركبات؛ ولهذا الرأي مال الكثير من العلماء.

ب- أمَّا القائلون بأنه مركب، فاستدلوا بأن معنى التركيب منطبق عليه، إذْ

(١) التقرير والتحبير ١/٨٢، تيسير التحرير ١/٦١، ٦٢.

يدل جزؤه، وهو حرف المضارعة، على موضوع معين في غير ذي الياء؛ كـ «نَضْرِبُ»، و «أَضْرِبُ»، وغيره معين في ذي الياء؛ كَيَضْرِب، وهذه الدلالة علامة التركيب.

وقد رُدَّ هذا الاستدلال بمنع دلالة جزء المضارع على شيء بمفرده، بل إن المجموع دال على المجموع، ولا وجه للقول بأن حرف المضارعة موضوع لما قالوه.

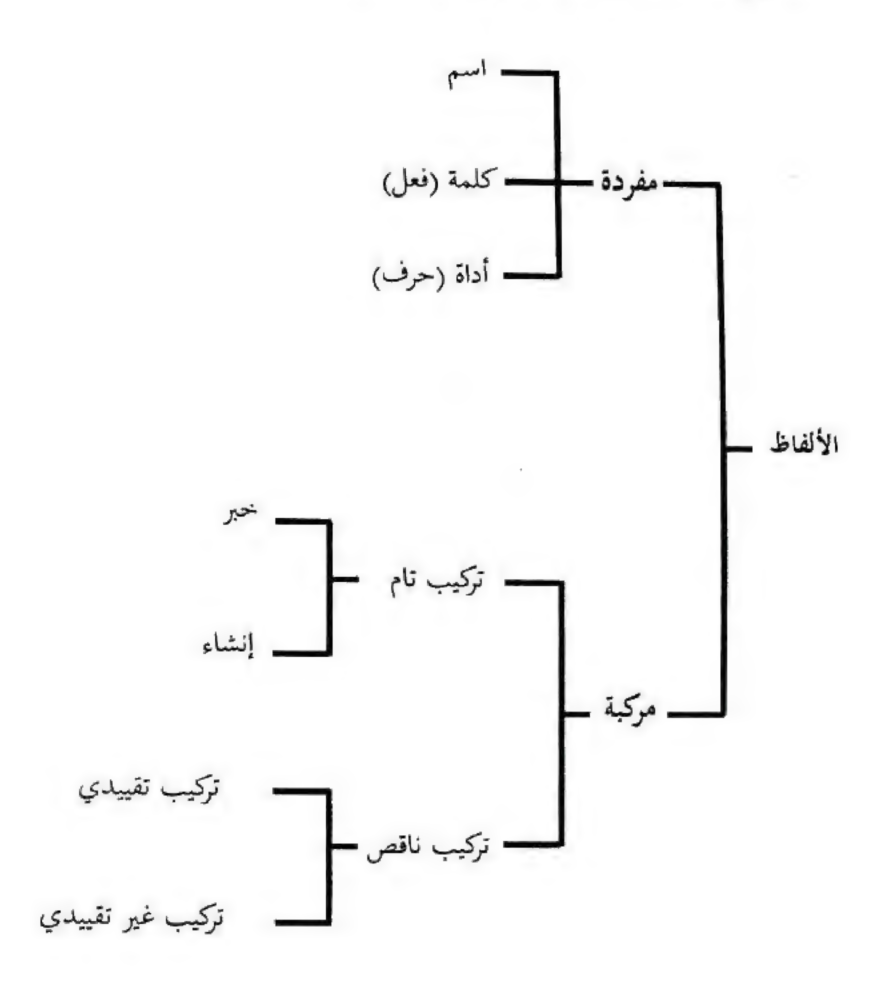
ج- وأمَّا القائلون بالتفصيل، فليس لتفريقهم وجه مقبول؛ لكون دلالة هذه الأحرف واحدة؛ فالتفريق بينها يحتاج إلى دليل مقبول.

٢- واتفقوا على أن الفعل الماضي المسند إلى تاء المتكلم، أو المخاطب، أو المخاطبة؛ نحو: كتبتُ، وكتبتَ، وكتبتِ، وهو من قبيل المركب؛ لدلالته على إسناد الفعل إلى المتكلم، أو المخاطب، بوضع مستقل، ودلالة جزئه الذي هو الفعل على حدث مقترن بزمن الإخبار، بوضع مستقل -أيضاً- ، فيكون مركباً لدلالة جزئه على جزء معناه[1].

---

(١) المصدران السابقان.

تقسيم الألفاظ من حيث الإفراد والتركيب:



المطلب الثاني
تقاسيم الأسماء المفردة

ذكرنا أن الأسماء هي أحد أقسام اللفظ المفرد، ونذكر فيما يأتي أنواع وأقسام هذه الأسماء، مبينين أنها يمكن أن تدخل ضمن التقسيمين الآتيين:

التقسيم الأول: الاسم من حيث اتحاد معناه وتعدده، بالنظر إلى نفسه.

وينقسم من هذه الحيثية إلى قسمين أساسيين، يتفرع عن كل منهما أقسام:

١- ما اتحد معناه: والأسماء في هذه الحالة إمَّا أن يتحد معناها، مع تشخصه، أو مع عدم تشخصه.

وفي الحالة الأولى، إن كان مع تشخصه وضعاً فهو العلم، وإن كان مع تشخصه عروضاً فهو الضمير، واسم الإشارة، والاسم الموصول.

وإمَّا مع عدم تشخصه، فإمَّا أن تتساوى أفراده في صدقه عليها، فهو المتواطئ، أو تتفاوت أفراده في صدقه عليها، فهو المشكِّك.

٢- ما تعدَّد معناه: والاسم في هذه الحالة إمَّا أن يكون قد وضع لكل واحد من المعاني المتعددة، فذلك المشترك اللفظي، وإمَّا أن يوضع لمعنى واحد معين ويُستعمل في غيره، فإن اشتُهر في المعنى الثاني مع ترك الأول، فهو المنقول، سواء كان شرعيّاً، أو اصطلاحياً، أو عرفيّاً، وإن لم يشتهر في المعنى الثاني، ولم يُترك الأول، فإن استعمل في الأول، فهو حقيقة، وإن استعمل في الثاني، فهو مجاز.

وفيما ياتي بيان هذه الأقسام، وبعض أحكامها.

١-العلم:

هو ما اتحد معناه مع تشخّصه وضعاً؛ مثل: محمد، والرياض، ومكة، وإنما ذُكر في حدّ العلم التشخّص وضعاً، لتمييز ذلك عما اتحد معناه، وتشخص استعمالاً؛ كأسماء الإشارة، والضمائر، والأسماء الموصولة، التي يرى سعد الدين التفتازاني(ت٧٩٢هـ) أنها كليات، وأن تشخصها إنما يتحقق بالاستعمال[١].

والعَلَم عندهم قسمان: مرتجل، ومنقول.

أ- فالمرتجل[٢]: وهو ما لم يسبق له استعمال قبل العلَميّة في غيرها؛ كسعاد، وأدد، وعمر[٣]، وقد أنكر بعضهم المرتجل، وهو الظاهر من كلام سيبويه[٤].

ب-والمنقول: هو ما سبق له استعمال في غير العَلَمِية، والنقل قد يكون عن اسم جنس؛ كأسد، وقد يكون عن فعل؛ كشمَّر، وأبان، ويشْكُر، ويزيد، ويحيى، وقد يكون عن جملة؛ كجاد الحق، وتأبط شرّاً[٥].

---

(١) تجديد علم المنطق ص٢٨، وشرح الكوكب المنير ١/١٣٥، الهامش.

(٢) وهو مأخوذ من الارتجال بمعنى الابتكار، «قيل: كأنه مأخوذ من قولهم: ارتجل الشيء، إذا فعله قائماً على رجليه، من غير أن يقعد، ويتروى».
انظر: التصريح على التوضيح، للشيخ خالد الأزهري ١/١١٤.
وقد ذُكر في المرتجل أنه يأتي «على وجهين: أحدهما ما لم يقع له مادة مستعملة في الكلام العربي، وقالوا: إنه لم يأت من ذلك إلا «فقعس»، وهو أبو قبيلة من بني أسد، والثاني: ما استُعْملت مادته، ولكن لم يُستعمل بتلك الصيغة بخصوصها في غير العلمية، بل استُعْمِلَ من أول الأمر علماً».
انظر: التصريح على التوضيح ١/١١٥.

(٣) أدَد: علم لرجل هو أبو قبيلة من اليمن، وهو أُدَد بن زيد، التصريح ١/١١٥.

(٤) المساعد على تسهيل الفوائد ١/١٢٦.

(٥) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ١/١٢٥، وجامع الدروس العربية ١/١١٢.

وإنما ذُكر المنقول هنا لمناسبته العلمية، وإلاَّ فإن لفظه يُعَدُّ مما تعدَّد معناه، لا ما اتحد، ولكن لما كان الاستعمال الثاني متشخصاً ناسب ذكره مع المرتجل؛ لاشتراكهما في العلمية، والتشخيص، وستأتي زيادة في الكلام عن المنقول فيما بعد.

٢- الضمير:

وهو ما يُكْنَى به عن متكلم، أو مخاطب، أو غائب؛ فهو قائم مقام ما يُكنَى به عنه؛ مثل: أنا، وأنت، وهو، والتاء من كتبتَ، وكتبتُ، و«نا» في: كتبنا، والواو في: تكتبون[١].

ويرى الأكثرون أنه مما اتحد معناه مع التشخص، وعدّوه من باب الجزئي، وإن كان هناك من يرى أنه من الكلّيات لقبوله الشركة، ورجح أبو حيان أن الجزئية والتشخص مما يعرض له بحسب الاستعمال، وأنه بحسب الوضع من باب الكليات[٢]، فهو مما اتحد معناه مع التشخص عروضاً، وهذا ما اتجه إليه المحقق سعد الدين التفتازاني[٣].

٣- المتواطئ:

وهو الاسم الذي اتحد معناه، ولم يتشخص وضعاً ولا عروضاً، في صدقه عليها؛ مثل: إنسان، وحيوان، وشجرة، وشمس، وغيرها؛ فإنسان-مثلاً- لم يتشخص وضعاً، وإنما يدل على أعيان متعددة؛ كزيد، وخالد، وعمرو، وهو صادق عليها بالتساوي، وإنما سمي متواطئاً، لتواطؤ أفراده؛ أي توافقها في الحقيقة، وفي صحة إطلاقه عليها على السواء.

---

(١) جامع الدروس العربية ١/١١٦.

(٢) شرح الكوكب المنير ١/١٣٥ (حاشية المحققين).

(٣) تجديد علم المنطق ص٢٨ (الحاشية).

ومن الألفاظ المتواطئة: الكليات الخمس (الجنس، والنوع، والفصل، والعرض العام، والخاص)، فإنها بالنسبة إلى جزئياتها متواطئة[1].

٤-المشكّك:

وهو الاسم الذي اتحد معناه، ولم يتشخص وضعاً ولا عروضاً، وتفاوتت أفراده في صدقه عليها؛ مثل: الوجود، والبياض، والنور.

وهذا التفاوت بين أفراده يعود إلى واحد من الأسباب الآتية:

أ- الأولية: أي أن يكون حصول معناه في بعض أفراده قبل حصوله في الآخر؛ كالوجود؛ فإن حصوله في الجوهر قبل ما هو للعرض، كما أن حصوله لبعضها أقدم منه لبعضها الآخر، كما أن بعض الأعراض أقدم من بعض، فمقولة الوضع أقدم من مقولتي الأين والمتى[2].

ب-الأولوية: وذلك بأن يكون حصول معناه في بعض أفراده أولى من حصوله في بعضها الآخر؛ كالوجود-أيضاً-، فإن حصوله لبعضها من ذاته، ولبعضها من غيره، وما وجوده من ذاته أولى وأحرى[3].

ج- الأشدِّيَّة: وذلك بأن يكون حصول معناه في بعض أفراده أقوى وأشد من حصوله في بعضها الآخر؛ كالضوء؛ فإنه في الشمس أقوى مما هو في الشمعة، أو المصباح، وكالبياض؛ فإنه في الثلج أشد وأقوى، مما هو في العاج مثلاً[4].

---

(١) راجع في المتواطئ: معيار العلم ص٥٢، تحرير القواعد المنطقية ص٣٩، شرح الكوكب المنير ١٣٤/١، والتعريفات ص ١٧٥، وتجديد علم المنطق ص٢٨، والمرشد السليم ص٥٠، ٥١.

(٢) معيار العلم ص٥٣.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المرشد السليم ص٥١، مذكرة في علم المنطق ص٢٩.

د- الزيادة والنقصان: وذلك بأن يكون هناك تفاوت في وجود معناه بين أفراده؛ بأن يكون في بعضٍ أزيد أو أنقص من الآخر؛ مثل المقدار؛ فإنه في الذراعين أطول منه في الذراع، وفي الميل أطول منه في الكيلومتر؛ ومثل القالب؛ فإنه في الطوب أو الحجر أكبر منه في السكّر.

هذا، ويعود سبب تسمية هذا النوع من الأسماء مشككاً إلى أن الناظر فيه يتشكك في كون المعنى متساوياً في أفراده؛ فيكون متواطئاً، أو مختلفاً؛ بسبب اختلاف أفراده بالأوّلية وغيرها، فيكون مشتركاً[1]، وقد أطلق عليه-أيضاً-اسم المشترك المعنوي[2].

٥-المشترك اللفظي:

وهو الاسم الذي تعدد معناه، مع وضعه لكل واحد من المعاني المتعددة[3] على السواء؛ كالعين تُطلق على الباصرة، وعلى ينبوع الماء، وعلى الذهب، وعلى الميزان، وعلى الجاسوس، وغيرها؛ وكالمشتري، يُقال على الكوكب المعروف، وعلى أحد المتعاقدين في البيع؛ وكالقُرء، يُطلق على الطهر وعلى الحيض.

وللأصوليين في المشترك كلام طويل، منه ما يتعلق بتحققه، ووقوعه، ومنه ما يتعلق بجواز حمله على جميع معانيه، أو عدم جواز ذلك، ومنه ما يتعلق بأمور أخر، مما يُعْلَم في موضعه من علم الأصول[4]، وسنوسّع

---

(١) المرشد السليم ص٥١، تجديد علم المنطق ص٢٨، تحرير القواعد المنطقية ص٣٩، وشرح الكوكب المنير ١/١٣٣، ومعيار العلم ص٥٣، وسيف الغلاب ص٥٢، ٥٣.

(٢) مذكرة في علم المنطق ص٢٩.

(٣) تجديد علم المنطق ص٢٩.

(٤) الإحكام للآمدي ١/١٩-٢٢.

الكلام فيه عند كلامنا على المجمل؛ باعتبار الاشتراك واحداً من أسباب الإجمال.

٦-المنقول:

هو ما وُضع في الأصل لمعنى محدّد، ثم استعمل في معنى آخر لمناسبة، فاشتهر في المعنى الثاني، وتُرِك استعماله في الأول، وإنما سمي منقولاً لنقله عن معناه الأول إلى المعنى الثاني.

وهو يتنوع بحسب ناقله إلى شرعي، واصطلاحي، وعُرفي[١].

أ- فالمنقول الشرعيُّ ما نقله الشارع؛ كالصلاة التي تُطلق في اللغة على الدعاء، فنقلها الشارع إلى معناها المخصوص من الأعمال، والأقوال المخصوصة مع النية؛ حتى أنه إذا أطلقها الشارع انصرف معناها إلى ما أراده الشارع.

ب-المنقول غير الشرعي؛ وهو قسمان:

١- أحدهما المنقول العرفي:

وهو ما نقله العرف العام عن معناه الأول؛ كالدابة؛ فإنها في أصل اللغة تطلق على كل ما يَدِبُّ على الأرض، ولكن العرف العام نقل معناها إلى ذوات القوائم الأربع؛ كالحمير، والبغال، والخيل.

٢- وآخرهما المنقول الاصطلاحي:

وهو ما نقله أرباب العرف الخاص؛ كالنحويين، والأصوليين، والفقهاء، وغيرهم؛ كنقل النحويين الرفع، والنصب، والفاعل، والمفعول، إلى المعاني الاصطلاحية عندهم.

---

(١) تجديد علم المنطق ص٢٩، وأسس المنطق الصوري ومشكلاته ص٨٦.

وكنقل الأصوليين الظاهر والنص والمفهوم، إلى معانيها الاصطلاحية عندهم[1].

٧-الحقيقة:

وقد سبق الكلام عنها في مبحث الاستعمال.

٨-المجاز:

وهو كالحقيقة، سبق الكلام عنه في مبحث الاستعمال.

(١) تجديد علم المنطق ص٢٩، وأسس المنطق الصوري ومشكلاته ص٨٦.

تقاسيم الأسماء من حيث اتحاد معناها، وتعدده بالنظر إلى نفسها:

- تقاسيم الأسماء
  - اتحد معناها
    - اتحد مع تشخصه
      - تساوت افراده وضعاً (العلم)
      - تساوت أفراده عروضاً (الضمير-اسم الإشارة-الاسم الموصول)
    - اتحد مع عدم تشخصه
      - تساوت أفراده في صدقه عليها (متواطئ)
      - تفاوتت أفراده في صدقه عليها (مشكك)
  - تعدد معناها
    - أن يوضع اللفظ لكل من المعاني الكثيرة (مشترك)
    - أن يوضع لمعنى واحد معين ويستعمل في غيره
      - يشتهر في الثاني مع ترك الأول (منقول)
        - شرعي
        - اصطلاحي
        - عرفي
      - لم يشتهر في الثاني ولم يترك الأول
        - استعمل في المعنى الأول (حقيقية)
        - استعمل في المعنى الثاني (مجاز)

الكتاب الأول
في وضع الألفاظ للمعاني

وفيه بابان:

الباب الأول: في الخاص

الباب الثاني: في العام



الباب الأول
الخاص

وفيه تمهيد وأربعة فصول:

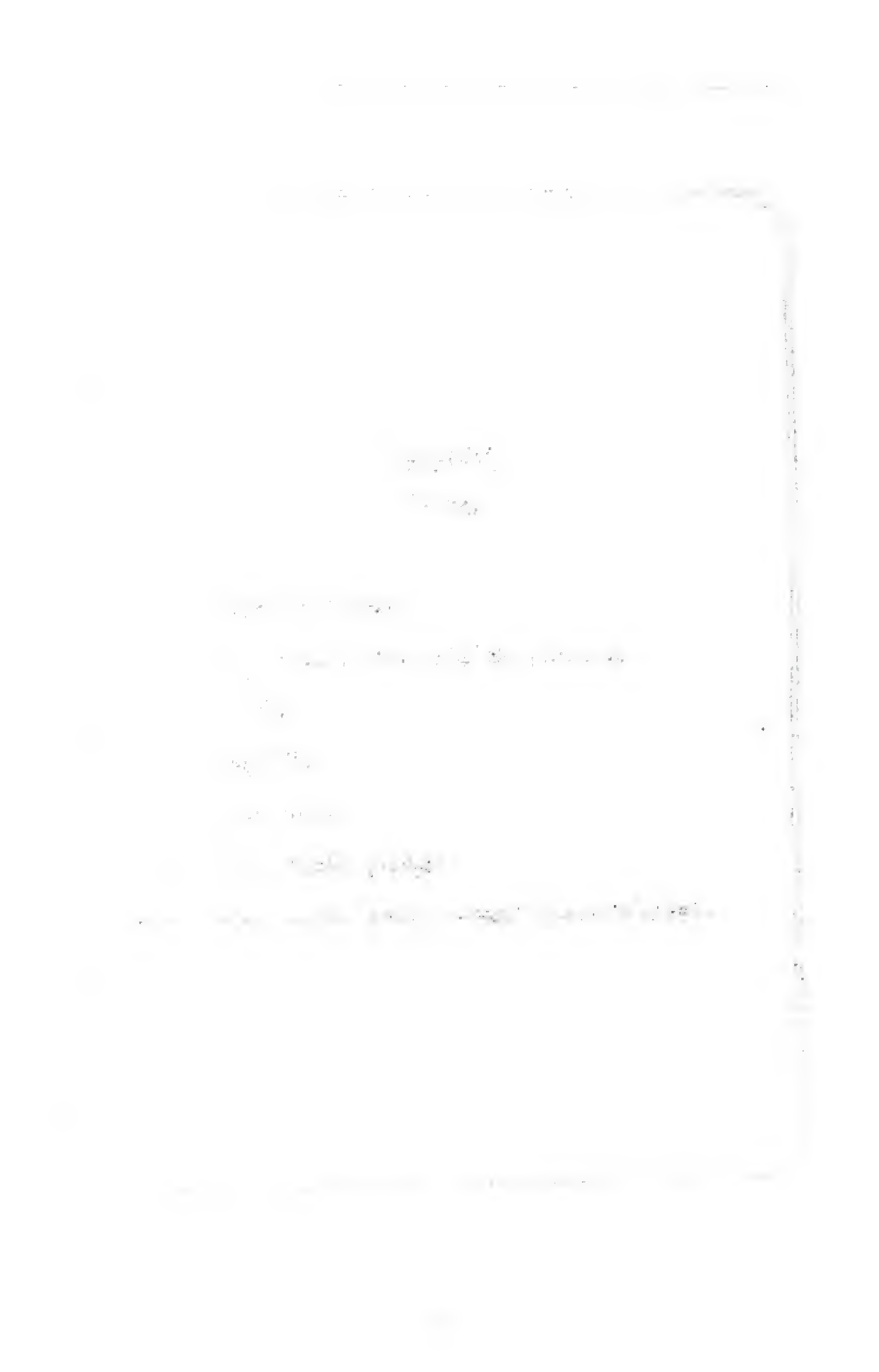
التمهيد: في معنى الخاص، وأنواعه، وأحكامه، وما يترتب عليه

الفصل الأول: الأمر

الفصل الثاني: النهي

الفصل الثالث: المطلق والمقيد

الفصل الرابع: حروف المعاني، وبعض الأسماء والظروف



التمهيد

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: معنى الخاص وأنواعه

المبحث الثاني: حكم الخاص وما يترتب عليه من أحكام



المبحث الأول
معنى الخاص وأنواعه

الخاص في اللغة: مأخوذ من الاختصاص، أو الخصوص، وهو الإنفراد، يُقال: اختص فلان بكذا أي انفرد، وفلان خاصُّ فلانٍ أي منفرد به[1].

وأمّا في الاصطلاح: فأكثر من تعرض إلى تعريفه هم الحنفية، أمّا جمهور العلماء فقلّ من تعرَّض إلى تعريفه منهم، فبعضهم أهمل تعريفه، وبعضهم اكتفى بعد تعريفه للعام بأن الخاص بخلافه[2].

ومن تعريفاتهم القليلة ما نقله الآمدي(ت٦٣١هـ) عن بعضهم، وقوله فيه: إنه كل ما ليس بعام، وقد وجَّه الآمدي(ت٦٣١هـ) إليه نقداً هو أنه غير مانع، لدخول الألفاظ المهملة فيه، فإنها لعدم دلالتها لا توصف بعموم ولا بخصوص.

وبأن فيه تعريف الخاص بسلب العام عنه، وفي هذه الحالة لا يخلو إمّا أن يكون بينهما -أي بين الخاص والعام- واسطة أولاً، فإذا كانت بينهما واسطة فلا يلزم من سلب العام تعيّن الخاص، وإن لم يكن بينهما واسطة فليس تعريف أحدهما بسلب حقيقة الآخر عنه أولى من العكس[3].

ومن تعريفات غير الحنفية قول أبي الحسين البصري(٤٣٦هـ): إن معنى وصف الكلام بأنه خاصّ، وبأنه مخصوص، معناه: أنه وضع لشيء واحد

---

(١) أصول البزدوي ص٦، والمنار بشرح كشف الأسرار ٢٦/١، وانظر: المصباح المنير.
(٢) المنتهى لابن الحاجب ص١٠٢، ومختصر المنتهى بشرح العضد ٩٩/٢.
(٣) الإحكام ١٩٦/٢، ١٩٧.

نحو قولنا: البصرة وبغداد[1]، فالخاص عنده: ما وضع لمعنى واحد، وهو قريب من تعريفات جمهور الحنفية، كما سنرى ذلك.

واختار الآمدي(ت٦٣١هـ) أن يعرّفه بحسب اعتبارين- أي تقسيم الخاص إلى حقيقي وإضافي- إلى تعريفين:

الأول: أنه اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثير فيه، كأسماء الأعلام مثل زيد وعمرو ونحوهما.

الثاني: أي الإضافي، الذي تكون خصوصيته بالنسبة إلى ما هو أعم منه، فعرّفه بأنه: اللفظ الذي يُقال على مدلوله وعلى غير مدلوله لفظ آخر من جهة واحدة، كلفظ الإنسان فإنه خاص ويُقال على مدلوله، وعلى غير مدلوله كالفرس والحمار، لفظ الحيوان من جهة واحدة[2].

ونقل الزركشي(ت٧٩٤هـ) تعريفين له، هما:

١-اللفظ الدال على مسمى واحد.

٢-ما دلّ على كثرة مخصوصة[3].

وهما قريبان من بعض تعريفات الحنفية، ولهذا فسنكتفي عن بيانهما ببيان المختار من تعريفات الحنفية، الذين وسّعوا الكلام في الخاص، وبيّنوا كثيراً من الثمرات المترتبة على معناه، وعلى حكمه.

ومما اشتهر من تعريفات الحنفية للخاص: أنه كل لفظ وضع لمعنى معلوم على سبيل الانفراد[4].

وفي تعريف صدر الشريعة(ت٧٤٧هـ) أن الخاص: هو اللفظ الموضوع

---

(١) المعتمد ١/٢٥١.

(٢) الإحكام ٢/١٩٧.

(٣) البحر المحيط ٢/٢٤٠، إرشاد الفحول ص١٤١.

(٤) أصول البزدوي ص٦، والمنار بشرح كشف الأسرار ١/٢٦، وأصول الشاشي ص٢٣.

وضعاً واحداً لكثير محصور، أو لواحد، سواء كان شخصياً، أم نوعياً، أم جنسياً[1].

وقيل: هو اللفظ الذي أريد به الواحد، معيّناً كان أو مبهما[2].

وأقرب ما يصوّر معنى الخاص بإيجاز تعريفه بأنه: كل لفظٍ وضع لمعنى واحد على الانفراد[3].

وسواء كان الانفراد بالشخص، أو النوع، أو الجنس، فمثال الواحد باعتبار الشخص: زيد، ومثال الواحد باعتبار النوع: رجل وامرأة، ومثال الواحد باعتبار الجنس: إنسان وحيوان[4].

وهذه التعريفات متقاربة في معناها، لكن صدر الشريعة(ت٧٤٧هـ) أضاف إلى تعريفه أن يكون اللفظ موضوعاً لكثير محصور، والقصد من ذلك إدخال الأعداد كالخمسة والمائة والألف وسواها في الخاص، وهي وإن كانت داخلة في التعريفات الأخر، لكنها لم تدخل مباشرة، بل بعد التفسير.

ومهما يكن من أمر، فإن دلالة الخاص المذكورة تشمل ما إذا كان الوضع للذوات كالأمثلة المتقدمة، أو كان الوضع للمعاني المنفردة، كالعلم والجهل، وسواء كان له أفراد في الخارج كالأمثلة المتقدمة، أم لم يكن له أفراد في الخارج، كشمس وقمر، وسواء كانت الوحدة حقيقية كالأمثلة المتقدمة، أم كانت الوحدة اعتبارية كالألفاظ الموضوعة لكثير

---

(١) التوضيح بشرح التلويح ٦٧/١(بضبط عميرات).

(٢) ميزان الأصول للسمرقندي ص٢٩٨.

(٣) أصول السرخسي ١٢٤/١، وأصول الشاشي ص١٣، وكشف الأسرار للنسفي ٢٦/١، والحسامي ص٨، والتعريفات ص٨٥.

(٤) انظر ما سبق في بيان اختلاف وجهات نظر الفقهاء والأصوليين والمناطقة في تحديد مصطلحي الجنس والنوع.

محصور كرهط ، ونفر ، وقوم ، وفريق ، مما يدلّ على عدد من الأفراد ، ولكنه غير مستغرق لها[1] ، ويدخل في ذلك أسماء الأعداد كالثلاثة والعشرة والمئة ، والألف ، والمليون ، وكذلك المثنّى كرجلين وشهرين[2] ، ويَعُدّ بعضهم ذلك من قبيل الخاص النوعي[3] .

على أننا هنا نذكر أن بعض الأصوليين يعدّ أسماء الأعداد من الخاص ، لا على أساس أنها من الخاص النوعي ، ولكن على أساس أنها تدل على أفراد كثيرة محصورة بنفس اللفظ ، ولهذا فإنه يرى أن الخاص هو اللفظ الموضوع لكثير محصور ، كأسماء الأعداد ، أو الموضوع لمعنى واحد ، سواء كان باعتبار الشخص ، أو باعتبار النوع ، أو باعتبار الجنس[4] .

والمباحث الداخلة في موضوع الخاص عند الأصوليين متعددة ، منها :

الأمر والنهي ، والمطلق والمقيد ، والأعداد ، والأفعال[5] ، وحروف المعاني ، وسنبحث في كل منها ، بعد بيان حكم الخاص .

---

(1) أدخل التفتازاني في التلويح الرهط والقوم ، في العام ، وأنه من أقسام ما يتناول مجموع الأفراد ، ولكن هذين اللفظين وما على شاكلتهما يتناولان عدداً محصوراً ، فالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال ، لا تكون بينهم امرأة ، والقوم اسم لجماعة من الرجال ، فهما على هذا من الخاص ، ولكن إن أريد من الرهط والقوم إطلاقهما على كل رهط أو قوم ، فهما عامان من هذه الجهة . انظر : التلويح ٨٩/١ (ضبط عميرات) .

(2) أصول الفقه الإسلامي للدكتور عبدالمجيد محمد مطلوب ص ٣٥٠ .

(3) الوجيز في أصول الفقه للدكتور عبدالكريم زيدان ص ٢٣٥ .

(4) التوضيح بشرح التلويح ٥٧/١ (ضبط عميرات) .

(5) قال أبو حامد الغزالي: لا يمكن دعوى العموم في الفعل ، لأن الفعل لا يصحّ إلاّ على وجه معيّن ، فلا يجوز أن يحمل على كل وجه يمكن أن يقع عليه ، لأن سائر الوجوه متساوية بالنسبة إلى محتملاته ، والعموم ما يتساوى بالنسبة إلى دلالة اللفظ عليه .
مثاله : ما روي عن النبي ﷺ أنه صلى بعد غيبوبة الشفق ، فقال قائل الشفق شفقان ، الحمرة والبياض ، وأنا أحمله على وقوع صلاة رسول الله ﷺ بعدهما جميعاً .

المبحث الثاني
حكم الخاص وما يترتب عليه

الخاص من حيث هو خاص يوجب الحكم قطعاً ويقيناً، بلا شبهة، وبذلك أخذ أبو زيد الدبوسي(ت٤٣٠هـ) والبزدوي(ت٤٨٢هـ) وصدر الشريعة(ت٧٤٧هـ) من علماء الحنفية ومشايخ العراق منهم، وتابعهم على ذلك كثيرون[١].

والمقصود بالقطع هنا: أن لا يكون له احتمال ناشيء عن دليل[٢]، وبحسب رأي مشايخ سمرقند من الحنفية وأصحاب الشافعي أنه يثبت الحكم ظاهراً[٣].

ووجهة نظر الفريق الأول: أن اللفظ موضوع لمعناه بطريق الحقيقة، فيحمل على حقيقته حتى يقوم دليل المجاز[٤]، وأمَّا الفريق الثاني فقالوا: إن كل حقيقة تحتمل المجاز، وكل عام يحتمل التخصيص، ومع الاحتمال لا يُتصوَّر القطع[٥].

وقد رتَّب القائلون بقطعية الخاص من علماء الحنفية طائفة من الأمور على ذلك، منها:

---

(١) أصول البزدوي(كنز الوصول إلى معرفة الأصول) ص١٢، والمنار بشرح كشف الأسرار للنسفي ٢٨/١، وميزان الأصول ص٣٠٠، والحسامي ص١٠، والتوضيح بشرح التلويح ٦١/١.

(٢) التوضيح بشرح التلويح ٣٥/١.

(٣) ميزان الأصول ص٣٠٠، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ٢٨/١.

(٤) أصول البزدوي ص١٢.

(٥) ميزان الأصول ص٣٠٠، ٣٠١، وكشف الأسرار ٢٩/١.

١- **بناء بعض الأحكام، وتعليلها بناء على دلالة الخاص**، ومن ذلك:

أ- احتجاج الحنفية على رأيهم بأن عدة المدخول بها إذا كانت من ذوات الإقراء، ثلاث حيضات، خلافاً للشافعية، بدلالة الخاص في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة ٢٢٨].

والقروء من الألفاظ المشتركة والمتضادة، فهي تطلق على الحِيَضِ والأطهار، ورجَّح الحنفية الحيض، لأنه لو كان المراد من القروء الأطهار فإن معنى الثلاثة- وهي من الخاص- لا يتحقق من دون زيادة أو نقصان، وذلك لأن الطلاق المشروع ما يكون في حالة الطهر، فإذا طَلّق الرجل امرأته في هذه الحالة فلا يخلو إمّا أن يحتسب الطهر الذي طلقها فيه، أو لا يحتسب، فإن احتسب وجب طهران وبعض الطهر، وإن لم يحتسب وجب ثلاثة أطهار وبعض الطهر، وفي ذلك إبطال لمعنى الخاص والعمل به، إذ الخاص وهو ثلاثة يدل على معناه دلالة قطعية فلا يصح أن تزيد العِدّة على ثلاثة، ولا أن تنقص عنها، لأن في ذلك مخالفة للدلالة القطعية للخاص الذي هو في مثالنا (ثلاثة).

ومفاد كلامهم أن القول بأنّ القروء هي الأطهار مبطل لموجب الخاص، أي الثلاثة[1].

---

(١) أصول البزدوي ص١٢، وأصول السرخسي ١/١٢٨، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١/٢، والتوضيح بشرح التلويح ١/٦١، ومذكرة في أصول الفقه للحنفية لزكي الدين شعبان ص٧٦، ٧٧. واعترض المحقق التفتازاني على ذلك بأن ذلك يلزم الحنفية من حمل القرء على الحيض أيضاً، فيما لو طلّقها في الحيض، فيقال في ذلك ما قيل في الطهر، كما أن من الجائز إطلاق الناقص على الكامل، قال تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ [البقرة ١٩٧]، وهي شهران وبعض الشهر (التلويح ١/٦١).

ب- إن المفوِّضة -وهي المرأة التي أَذِنَتْ لوليها أن يزوجها من غير تسمية مهر، أو على أن لا مهر لها- إذا مات زوجها قبل الدخول، ولم يُتَّفق على مقدار المهر، فإنها يجب لها مهر المثل عند الحنفية، خلافاً للمالكية والأوزاعي وأحد قولي الشافعي في أنها لا مهر لها.

وقد استدلَّ الحنفية على وجوب المهر بالموت قبل الدخول بقول الله تعالى: ﴿أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم﴾ [النساء ٢٤]، ووجه الدلالة: أن الباء لفظ خاص معناه الإلصاق، فيدل على عدم انفكاك الابتغاء -وهو العقد الصحيح- عن المال، فإذا لم يجب المهر في نكاح المفوّضة، كان في ذلك انفكاك العقد عن المال، وهو خلاف ما يقتضيه -أو يدل عليه- اللفظ الخاص وهو الباء، فلا يصح[١].

٢- **وبناء على القول بقَطْعِية الخاص**، فإن الحنفية رفضوا تقييد النصوص القاطعة بأخبار الآحاد، واعتبروا أن الخاص بيِّنٌ بنفسه، ولتوضيح ذلك، وبيان رأيهم نذكر بعض الفروع التي سيقت في هذا المجال.

أ- قوله تعالى: ﴿وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [البقرة ٤٣].

والركوع اسم لفعل معلوم، وهو الميلان عن الاستواء، بالكيفية التي تقطع الاستواء، فإذا جاء ما يطلب التعديل من أخبار الآحاد فإنه لا يكون

---

(١) أصول البزدوي ص١٨، وكشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١/ ٤١، والتوضيح بشرح التلويح ١/ ٦٥. وانظر توجيه المسألة في: أصول البزدوي ص١٨، ونشير هنا إلى أن القائل بعدم وجوب المهر استدلَّ بأمرين:

أ- ما روي عن بعض الصحابة، كعمر، وابن عمر، وعلي، وزيد بن ثابت ﷺ أنهم قالوا في المفوّضة لا مهر لها، حسبها الميراث.

ب- قياس الموت على الطلاق قبل الدخول، فكما لا يجب المهر في حالة الطلاق فكذلك لا يجب في حالة الموت، والجامع بينهما عدم الاستمتاع بالمرأة في كلٍّ من الحالتين (مذكرة في أصول الفقه ص٨٢).

فرضاً، بحيث يكون تركه مفسداً للصلاة، لأن أخبار التعديل ليست بياناً صحيحاً للركوع، لأنه بيّن بنفسه، وإنما يكون رفعاً لحكم الكتاب بخبر الواحد، ورَفْعُهُ نَسْخٌ، كما يرون؛ إذْ هو زيادة على النص، لكنه -أي التعديل- يكون ملحقاً بالركوع إلحاق الفرع بالأصل، فيكون واجباً ملحقاً بالفرض، كما هي منزلة خبر الآحاد من الكتاب[1].

ب- وقوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج ٢٩].

الطواف فعل خاص، وُضِع لمعنى خاص معلوم، لا شبهة فيه، وهو الدوران حول البيت، فلا يتوقف الطواف على الطهارة عند الحدث، بحيث لا ينعقد إلاّ بها، عملاً بنص الكتاب القطعي، وبمعناه الخاص الذي هو الدوران حول البيت فقط، وزيادة الطهارة عن الحدث، بحيث تكون فرضاً لا يعتدّ بالطواف من دونها، بخبر الواحد، ليست بياناً، ولا عملاً بالخاص، لأن الخاص بيّن بنفسه، ولكنها تعدّ نسخاً لا يصح بخبر الواحد، غير أنها -أي الطهارة عن الحدث- تزاد عليه واجباً ملحقاً بالفرض، كما هي منزلة خبر الآحاد من الكتاب[2].

ج- وقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَوٰةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة ٦]، الوارد بشأن الوضوء.

فالوضوء: غسل، ومسح، وهما لفظان خاصان، موضوعٌ كلٌّ منهما لمعنى معلوم، ففرضية الغسل في المغسولات والمسح في الممسوحات ثابتة بهذا النص، واشتراط النية والموالاة والترتيب والتسمية، بحيث تكون

(١) أصول البزدوي ص١٢، وأصول السرخسي ١/١٢٨.

(٢) المصدران السابقان.

فروضاً في الوضوء لا يزول الحدث بدونها، مع وجود الغسل والمسح، لا يكون عملاً بهذا الخاص، بل يكون نسخاً له، لكن يجعل ذلك واجباً، أو سنة للإكمال، كما هو موجب خبر الواحد، فيكون ذلك عملاً بكل دليل، مع مراعاة مرتبته[1]، وعدّوا ما ذهب إليه غيرهم من العلماء حطاً لدرجة النص ومرتبته، أو رفعاً لدرجة خبر الواحد ومرتبته[2].

د- وقوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ ۖ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ﴾ [المائدة ٩٩].

فلفظ (عشرة مساكين) ولفظ (أو) في الموضعين، ولفظ (ثلاثة أيام) كلها ألفاظ خاصة، لا دليل على صرفها عن معانيها، فتكون حجة قطعية على ما وضعت للدلالة عليه في اللغة[3].

هـ- وقوله ﷺ: «في كل أربعين شاةً شاةٌ»[4]، نصٌّ على أن نصاب الغنم أربعون شاة، وعلى أن الواجب فيها شاة واحدة، وكلا اللفظين (أربعين) و(شاة) من الألفاظ الخاصة، فلا تحمل لا على زيادة، ولا على نقصان، فتكون حجة قطعية[5].

---

(١) أصول البزدوي ص١٣، ١٤، وأصول السرخسي ١٢٩/١، وميزان العقول ص ٣٠١.

(٢) أصول السرخسي في الموضع السابق.

(٣) أصول التشريع الإسلامي للشيخ علي حسب الله ص ١٨١ (ط٣، ١٣٨٣هـ-١٩٦٤م دار المعارف/مصر).

(٤) أخرجه أحمد وأصحاب السنن ضمن حديث طويل في أنصبة الزكاة، عن ابن عمر، وهو حديث صحيح. انظر: الجامع الصغير ٧٩/٢.

(٥) أصول التشريع الإسلامي ص١٨١.

الفصل الأول
الأمر

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الموضوعات الأساسية للأمر

المبحث الثاني: أحكام متنوّعة للأمر



المبحث الأول
الموضوعات الأساسية للأمر

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الأمر لغة واصطلاحاً، وبيان شروطه

المطلب الثاني: صيغ الأمر

المطلب الثالث: المعاني التي تخرج لها صيغ الأمر

المطلب الرابع: حقيقة الأمر



المطلب الأول
تعريف الأمر لغة واصطلاحاً، وبيان شروطه

تطلق مادة(أ م ر) على معانٍ عدّة، ردّها ابن فارس إلى خمسة أصول هي:

١- الأمر من الأمور، تقول: أمرٌ أرضاه، وأمرٌ لا أرضاه، ومنه المثل: لأمرٍ ما يسوّد من يسود.

٢- الأمر ضد النهي: نحو: افعل كذا، ومنه قولهم: إنه لأمُورٌ بالمعروف، وَنِهِيٌّ عن المنكر، ومن هذا الباب الإمرة، والإمارة، وصاحبها أميرٌ ومؤمَّر.

٣- الأمر النماء والبركة: قال الخليل(ت١٧٠هـ) الأمر: النماء والبركة، وامرأة أمِرة، أي مباركة على زوجها، وأَمِرَ الشيء كثر، وتقول العرب: من قلَّ ذلّ، ومن أمِر فلّ.

٤- المعلم والموعد: قال الخليل(ت١٧٠هـ) الأمارة الموعد، وقال الأصمعي (ت٢١٦هـ) الأمارة العلامة، تقول: اجعل بيني وبينك أمارة، وأمار الطريق معالمه الواحدة أمارة.

٥- العَجَب: ومنه قول تعالى: ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾ [الكهف ٧١]، أي أمراً عجباً[١].

ويحصر بعض الباحثين إطلاق مادة (أ م ر) في اللغة على معنيين:

---

(١) معجم مقاييس اللغة ١/١٣٧-١٣٩.

الأول منهما: القول الطالب للفعل، كقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ﴾ [طه ١٣٢]، وهو ضد النهي، ويجمع على أوامر، على ما ذكروا.

الثاني منهما: الفعل، والحال، والشيء، والصفة، والشأن[١]، كقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران ١٥٩]، ويجمع على أمور[٢].

وفي رأي بعض العلماء أن كلمة (الأمر) لفظ مشترك بين الطلب وغيره من المعاني التي تستعمل فيها هذه الكلمة، كالحادثة والشأن والفعل، تقول: جئت لأمر كذا، أو شغلني أمر كذا، أو أتى بأمر عجيب.

ولم يستبعد أن تكون المعاني التي تستعمل فيها كلمة الأمر-ما خلا الطلب- ترجع إلى معنى واحد جامع لها، هو مفهوم الشيء، فيكون الأمر مشتركاً بين معنين فقط، هما: (الطلب)، و(الشيء)[٣]، وأن الشيء يشمل بمفهومه جميع المعاني الأخر، ما عدا الطلب.

وعلى الرغم من إجماع الأصوليين على أن الأمر بمعنى القول الطالب للفعل، يجمع على أوامر، وأن ما عدا ذلك من الفعل والحال والشيء والصفة والشأن يجمع على أمور، إلاَّ أن الزركشي(ت٧٩٤هـ)[٤] ذكر أن جمع

---

(١) الإحكام للآمدي ٢/١٣٠، ١٣١.

(٢) الأمر والنهي عند علماء العربية والأصوليين للدكتور ياسين جاسم المحيمد ص٣٤.

(٣) أصول الفقه لمحمد رضا المظفر ١/٥٩.

(٤) هو أبو عبدالله محمد بن بهادر بن عبد الله المصري الزركشي الشافعي الملقب ببدر الدين، عرف بالفقه والأصول والحديث والأدب وعلوم القرآن، تركي الأصل، مصري المولد والوفاة، توفي في القاهرة سنة ٧٩٤هـ. من مؤلفاته: البحر المحيط في أصول الفقه، وتشنيف السامع بشرح جمع الجوامع في أصول الفقه، والبرهان في علوم القرآن، والمنثور في القواعد وغيرها.

راجع في ترجمته: الدرر الكامنة ٥/١٣٣، وشذرات الذهب ٦/٣٣٥، والأعلام ٦/٦٠.

الأمر على أوامر لم يقُل به أحد من أهل اللغة غير الجوهري(٣٩٣هـ)[١] في الصحاح، إذْ ذهب جمهور أهل اللغة إلى جمعه على أمور، واعتبروا جمعه على أوامر شاذاً[٢]، لكنه استدرك على ذلك وذكر أن ابن جني(ت٣٩٢هـ)[٣] ذكر في كتاب (التعاقب) له نظيراً وهو (نَوَاهٍ) جمع نهي.

وعلّل هاذَيْن اللفظين بما يسوّغ إجازتهما[٤].

وليس إطلاق الأمر على جميع المعاني المتقدمة إطلاقاً حقيقياً، بل منها ما ليس كذلك، وقد اختلف العلماء في هذا الشأن، ولكنهم اتفقوا على أن إطلاقه على القول الطالب للفعل حقيقة، أي قول القائل (افعل) وما يجري مجراه، وأمّا إطلاقه على الفعل ونحوه من الحال والشيء والصفة والقصة، فقد اختلفوا فيه على أقوال، أهمها:

١ - إنه حقيقة في القول مجاز في الفعل[٥]، وذلك لتبادر معنى القول عند إطلاق الأمر، والتبادر علامة الحقيقة[٦]، وأمّا القول بأن الأمر مجاز في الفعل، فالدليل عليه صحة النفي، لأن أسماء الحقائق لا تسقط عن

---

(١) هو أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، من أئمة علماء اللغة، تنقل في البلدان واستقرّ في نيسابور، قال عنه ياقوت إنه من أعاجيب الزمان، توفي في نيسابور سنة ٣٩٣هـ. من مؤلفاته: الصحاح، والمقدمة في النحو، وكتاب في العروض اسمه الورقة.

راجع في ترجمته: يتيمة الدهر ٤٠٦/٤، ومعجم الأدباء ١٥١/٦، والأعلام ٣١٣/١.

(٢) البحر المحيط ٣٤٢/٢.

(٣) هو أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي من علماء اللغة من الأدباء ومشارك في عدد من العلوم، توفي سنة ٣٩٢هـ. ومن مؤلفاته: سر صناعة الإعراب، وأسرار البلاغة، وغير ذلك. راجع في ترجمته: معجم المؤلفين ٢٥١/٦.

(٤) البحر المحيط ٣٤٢/٢.

(٥) فواتح الرحموت ٣٦٧/١.

(٦) المصدر السابق.

مسمّياتها أبداً، يُقال للأب الأقرب أبٌ، ولا ينفى عنه بحال، ويسمّى الجدّ أباً مجازاً، فيصحّ نفيه، بأن يُقال إنه ليس أباً حقيقة، ومما يؤيد ذلك أنه يُقال إنّ فلاناً لم يأمر اليوم بشيء، مع كثرة أفعاله، لكنه لو تكلم بصيغة الأمر لم يستقم نفيه[1].

٢- إنه مشترك بين الشيء والصفة والشأن والطريق، وبين جملة الشأن والقول المخصوص، وهو قول أبي الحسين البصري(ت٤٣٦هـ)[2] ووجهة نظره: أنه إذا قيل: أمر فلان، تردّدنا بين هذه الأمور[3].

٣- إنه مشترك بين القول والفعل، أي إنه حقيقة فيهما، وقد حكي ذلك عن الشريف المرتضى(ت٤٣٦هـ)[4].

٤- إنه من المتواطئ بين القول والفعل[5].

وقبل أن نذكر معنى الأمر في اصطلاح علماء الأصول، نذكر أن علماء الأصول اختلفوا في مفهوم الأمر اختلافاً يمكن حصره في اتجاهين:

---

(١) أصول البزدوي(كنز الوصول) ص٣٠.

(٢) هو أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي، متكلم وأصولي، وكان من أذكياء زمانه، سكن بغداد ودرس فيها إلى حين وفاته سنة ٤٣٦هـ. من مؤلفاته: المعتمد في أصول الفقه، والانتصار في الرد على ابن الراوندي، وغرر الأدلة في الأصول وغيرها. راجع في ترجمته: وفيات الأعيان ٤٠١/٣، وشذرات الذهب ٢٥٩/٣، والأعلام ٢٧٥/٦.

(٣) المعتمد ٤٥/١، ٤٦، والإحكام للآمدي ١٣١/٢، والبحر المحيط ٣٤٤/٢، والإبهاج ٨/٢.

(٤) البحر المحيط ٣٤٤/٢. والشريف المرتضى هو علي بن الحسين من أحفاد الإمام علي بن أبي طالب ﷺ، فقيه ومتكلم وأصولي، ومشارك في علوم أخر.
راجع في ترجمته: معجم المؤلفين ٨١/٧.

(٥) المصدر السابق. وانظر معنى المتواطي فيما سبق من هذا الكتاب.

الأول: وهو رأي جمهور الأشاعرة، الذين يثبتون الكلام النفسي القديم.

وهؤلاء يرون أن الكلام النفسي وإن كان صفة واحدة لا تعدّد فيه في ذاته، غير أنه يسمّى أمراً ونهياً، وخبراً واستخباراً، ووعداً ووعيداً، ونداءً، بسبب اختلاف تعلقاته[1]، وأن الأمر الحقيقي معنى قائم بالنفس، وحقيقته اقتضاء الطاعة، ثم ذلك ينقسم إلى ندب ووجوب، لتحقق الاقتضاء فيهما، وأمّا العبارة الدالة على ذلك المعنى، نحو قول القائل (افعل) فمتردّدة بين الدلالة على الوجوب والندب والإباحة والتهديد، فيُتَوَقَف فيها حتى يثبت بقيود المقال، أو قرائن الحال تخصيصها ببعض المقتضيات[2].

فالأمر هو المعنى القائم بالنفس، والعبارة دليل عليه، ولا نسمّي العبارات كلاماً إلاّ تجوّزاً أو توسعاً[3]، فالعبارة دليل الكلام وليست بعين الكلام، على ما يذكره القاضي الباقلاني(ت٤٠٣هـ)[4].

ثانياً: رأي جمهور المعتزلة والحنابلة الذي ينفي الكلام النفسي، ويطلق

---

(١) الإحكام للآمدي ١/١٣٠، ١٣١.

(٢) الإبهاج ٢/٥.

(٣) التلخيص في أصول الفقه لإمام الحرمين ١/٢٤٠، ٢٤١ تحقيق د. عبدالله جولم النيبالي، وشبير أحمد العمري.

(٤) هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد البصري ثم البغدادي، المالكي، المعروف بالقاضي الباقلاني، من علماء الكلام الآخذين بمذهب الأشعري، مشارك في جملة من العلوم كالأصول والعربية وسواها، ردّ على المعتزلة، والشيعة، والخوارج، وغيرهم من الفرق الضالة، توفي في بغداد سنة ٤٠٣هـ. من مؤلفاته: تمهيد الدلائل، ومناقب الأئمة ونقض المطاعن عن سلف الأمة، وإعجاز القرآن وغيرها.
راجع في ترجمته: وفيات الأعيان ٣/٤٠٠، وشذرات الذهب ٣/١٦٨، والفتح المبين ١/٢٢١.

الأمر على الكلام الملفوظ[1]، أي المؤلف من الحروف والأصوات.

والصحيح عند المحقّقين من العلماء أن الكلام ومنه الأمر اسمٌ لهما، أي للعبارات الدالة بالوضع، ولمدلولها القائم بالنفس، وأنه قد يطلق على أحدهما بقرينة، كلفظ الإنسان، اسمٌ لمجموع البدن والروح، وقد يطلق ويراد به أحدهما بقرينة[2].

وقد ترتب على هذا الاختلاف اختلاف في عدد من الأمور المتعلقة بالأمر.

وبعد هذه المقدمة نشرع في ذكر تعريف الأمر في الاصطلاح، وننبّه إلى أنه قد ذكرت في هذا الشأن تعريفات كثيرة أوصلها بعض الباحثين إلى خمسة عشر تعريفاً[3]، وقد يكون ذلك أقل مما هو موجود بالفعل، وسنقتصر فيما يأتي على ذكر أهم التعريفات التي تعرض لها علماء الأصول بالشرح والنقد، سواء ما كان منها مزيّفاً، على ما وصفت به من عدد من العلماء أو كانت من التعريفات المقبولة.

ومن هذه التعريفات:

١- قول القاضي أبي بكر(ت٤٠٣هـ): هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به.

وقد ارتضاه جمهور الشافعية[4]، وقيّد إمام الحرمين(ت٤٧٨هـ) القول

---

(١) الأمر ودلالته على الأحكام الشرعية للدكتور ملاطف أحمد صلاح مالك ص٢٧.

(٢) تعليق الشيخ عبدالرزاق عفيفي هامش ١ من الإحكام للآمدي ١/ ٧١.

(٣) الأمر ودلالته على الأحكام الشرعية للدكتور ملاطف محمد صلاح مالك ص٢٧، والواقع أن التعريفات أكثر من ذلك.

(٤) المحصول ١/ ١٨٨، والمستصفى ١/ ٤١١، وشرح مختصر الروضة ٢/ ٣٤٨، وروضة الناظر بشرح نزهة الخاطر العاطر ٢/ ٦٣، ومختصر المنتهى لابن الحاجب بشرح العضد ٢/ ٧٧.

المقتضي بقيد (بنفسه)[1].

وقد اعترض على هذا التعريف بأمور منها:

أ- أن فيه دوراً؛ لأنه ورد فيه لفظا (المأمور) و(المأمور به)، وهما مشتقان من الأمر، فيمتنع تعريفهما له، لما يلزم من الدور[2].

ب- أن الطاعة موافقة الأمر، على رأي أصحاب التعريف، فتتوقف معرفتها على معرفة الأمر، والأمر تتوقف معرفته عليها، وهذا دور لما فيه من توقف كل منهما على الآخر، والدور باطل[3].

وقال العلامة العضد (ت٧٥٦هـ)[4]: «إنه من الممكن دفع الدور، بأننا إذا عرفنا الأمر من حيث هو كلام، كفانا معرفة المخاطب به وهو المأمور، وما يتضمّنه من فعل المأمور به، وفعل مضمونه وهو طاعة، ولا يتوقف على معرفة حقيقة الأمر المطلوب معرفتها، أو أن يُقال إن المراد تمييز الأمر لا معرفة حقيقته»[5].

---

(١) البرهان ١/ ٦٣، تعليق صلاح الدين عويضة.

(٢) المحصول ١/١٨٩، ومختصر المنتهى بشرح العضد ٢/٧٧، وشرح مختصر الروضة ٢/٣٤٨ و ٣٤٩، والبرهان ١/ ٦٣ فقرة (١١٨).

(٣) المصادر السابقة.

(٤) هو عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار الإيجي الشيرازي الشافعي قاضي القضاة المعروف بعضد الدين، كان من العلماء المبرزين في العلوم العقلية، والأصول، والمعاني، والبيان، والنحو، والفقه، وعلم الكلام، مات سجيناً في قلعة دريميا في سنة ٧٥٦هـ.
من مؤلفاته: الرسالة العضدية في علم الوضع، وشرح مختصر منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب، والمواقف في علم الكلام.
راجع في ترجمته: طبقات الشافعية الكبرى ٦/١٠٨، والدرر الكامنة ٣/١١٠، والأعلام ٣/٩٥.

(٥) شرح مختصر المنتهى ٢/ ٧٧.

لكن الصفي الهندي(ت٧١٥هـ)[١] ذكر أن الإشكال الأول لازم لا محيص عنه ، إلاَّ أن يُدْفع بأن المراد تعريف الأمر اصطلاحاً ، لا الأمر اللغوي ، وأن ما ذكر في التعريف من مأمور ومأمور به يريد بهما معناهما اللغوي ، وهو باطل ، لأن الأمر ليس له معنيان أحدهما بحسب الاصطلاح والآخر بحسب اللغة[٢] ، وأجاب في (الفائق) عن الاعتراض الثاني بأن المراد من الطاعة معناها اللغوي فلا دور[٣] .

٢- ما ذكره أكثر المعتزلة وهو ؛ قول القائل لمن دونه افعل ، أو ما يقوم مقامه[٤] .

وقد اعترض عليه بأمور منها :

أ- إنه غير مانع لدخول ما ليس بأمر فيه بالاتفاق كالتهديد ، نحو قوله تعالى : ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾ [فصلت ٤٠] ، وكالتعجيز ، نحو قوله تعالى : ﴿فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ﴾ [البقرة ٢٣] .

ب- إنه قد يرد مثل هذه الصيغة من الأدنى إلى الأعلى ، على سبيل الاستعلاء ، وقد تأتي مثل هذه الصيغة من المبلّغ أو الحاكي ، إذْ تعتبر وفق هذا التعريف من الأمر[٥] ، مع أنها ليست منه ، فهو غير مانع من

---

(١) هو محمد بن عبدالرحيم الملقب بصفي الدين الهندي من فقهاء الشافعية وأصولييهم ، ولد ونشأ في الهند ، وارتحل إلى الحجاز ومصر وبلاد الروم ، ثم استقرّ به المقام في دمشق حتى مات فيها سنة ٧١٥هـ . من مؤلفاته : نهاية الوصول في دراية الأصول ، والفائق في أصول الفقه ، والزّبدة في علم الكلام .

راجع في ترجمته : الفتح المبين ٢/١١٥ .

(٢) نهاية الوصول في دراية الأصول ٣/٨١٥ .

(٣) الفائق في أصول الفقه ٢/١٠ .

(٤) البرهان ١/٦٣ ، والمحصول ١/١٨٩ ، ومختصر المنتهى بشرح العضد ٢/٧٨ ، ونهاية الوصول ٣/٨١٧ ، والفائق ٢/١١ ، والعدة ١/٢١٤ .

(٥) المحصول١/١٨٩ ، والإحكام للآمدي٢/١٣٧ ،وشرح مختصر المنتهى للعضد٢/٧٨ .

هذه الجهة.

وقد أُبطل هذا التعريف بثلاثة اعتراضات أخر، أوردها صاحب المحصول[1].

وذكر الصفي الهندي(ت٧١٥هـ) ما تقدم من الاعتراضات، وذكر اعتراضاً آخر هو أن هذا التعريف غير جامع ولا مانع فيكون باطلاً، ووجه كونه غير جامع أن الشخص إذا قال لمن يساويه في الرتبة أو أعلى منه في الرتبة: افعل، على جهة الاستعلاء فأنه يُقال له أمر، والتعريف لا يشمله، فيكون غير جامع.

وأمَّا وجه كونه غير مانع عنده، فهو أن قول الأعلى للأدنى افعل على وجه الشفاعة أو السؤال لا يُعدّ أمراً، وهو داخل في التعريف[2].

وذكر العلامة العضد(ت٧٥٦هـ) أنه قد يُجاب عن الاعتراض الأول بأن المراد من ذلك قول (افعل) مراداً به ما يتبادر منه عند الإطلاق، أي أن ما ذكر من التهديد والتعجيز وغيرها، ليست مما يتبادر عند الإطلاق، وأنه قد يُجاب عن الاعتراض الثاني بأن ما ذكر ليس قولاً لغيره (افعل)[3].

٣-الأمر هو صيغة (افعل) على تجرّدها عن القرائن الصارفة لها عن جهة الأمر إلى التهديد وما عداه من المحامل[4].

وقد اعترض عليه بأن فيه دوراً، حيث أخذ الأمر في قوله: (الصارفة عن جهة الأمر) في التعريف فيكون تعريفاً للشيء بنفسه، وهو محال.

---

(١) المحصول ١/١٨٩، ١٩٠.

(٢) نهاية الوصول في دراية الأصول ٣/٨٢٠.

(٣) شرح مختصر المنتهى للعضد ٢/٧٨.

(٤) الإحكام ٢/١٣٧، ومختصر المنتهى بشرح العضد ٢/٧٨، والفائق ٢/١٢، ونهاية الوصول ٣/٨٢١.

وإذا اقتصر في الحدّ على قوله: إن الأمر صيغة(افعل) على تجرّدها عن القرائن، وحذف الباقي زال الاعتراض، وزعم أن صيغة (افعل) فيما ليس بأمر لا تكون مجردة عن القرائن، فليس ما ذكره أولى من قول القائل: التهديد عبارة عن صيغة(افعل) المجرّدة عن القرائن، إلاّ إذا دلّ دليل من السمع على ذلك، وليس بموجود[1].

٤-الأمر صيغة(افعل) بشرط إرادات ثلاث: إرادة إحداث الصيغة، وإرادة الدلالة على الأمر بها، وإرادة الامتثال[2].

وقد ذكر الآمدي محترزات هذا التعريف، فقال: «إرادة إحداث الصيغة، احتراز بها عن النائم إذا وجدت هذه الصيغة منه. وإرادة الدلالة بها على الأمر، احتراز عمّا إذا أريد بها التهديد، وما سواه من المحامل. وإرادة الامتثال، احتراز عن الرسول والحاكي المبلغ، فإنه وإن أراد إحداث الصيغة والدلالة بها على الأمر، فقد لا يريد بها الامتثال»[3].

وقد اعتُرِض عليه بوجهين:

أ- أن فيه دوراً، لأنه استخدم لفظ(الأمر) في حدّ الأمر، في قوله(إرادة الدلالة على الأمر)، وتعريف الشيء بنفسه محال.

ب-إن الأمر الذي هو مدلول الصيغة إمّا أن يكون هو الصيغة أو غيرها، فإن كان هو الصيغة نفسها كان الكلام متهافتاً؛ لقوله: وإرادة دلالتها على الأمر، فيكون معناه: إن الصيغة دالة على الصيغة، أي دالة على نفسها، وهذا باطل؛ لأن الدال لا بد أن يكون غير المدلول.

(١) الإحكام ١٣٨/٢، ومختصر المنتهى بشرح العضد في الموضع السابق، والفائق ١٢/٢.
(٢) الإحكام ١٣٨/٥، ومختصر المنتهى بشرح العضد في الموضع السابق.
(٣) المصدران السابقان.

وأمَّا إذا كان الأمر غير الصيغة فيمتنع أن يكون الأمر هو الصيغة، وقد قال: إن الأمر هو صيغة(افعل) بشرط إرادات ثلاث[١].

وقد ذكر العضد (ت٧٥٦هـ) بأنه من الممكن أن يُجاب عن ذلك بأنّ المراد في أحدهما اللفظ، وفي الآخر المعنى؛ لأنه يُقال عليهما[٢].

وقد عُدَّت التعريفات الأربعة السابقة من التعريفات المزيّفة[٣]، وسنكتفي بها معرضين عن غيرها من التعريفات التي عدّوها زائفة، أيضاً، لأنه ليس من غرضنا استقصاؤها، بل التمثيل والتوضيح لهذا النوع من التعريفات.

وبناء على ما تقدم فقد ذُكِرَتْ إلى جانب ذلك تعريفات أخر، ادَّعى أصحابها سلامتها وصحّتها، وسنكتفي بذكر عدد منها، دون تعليق، كما سنورد ما هو المختار منها، مع بيان محترزاته.

١- اختار الآمدي(ت٦٣١هـ)[٤] تعريفه بأنه: طلب الفعل على جهة الاستعلاء[٥]. وبيّن محترزاته على الوجه الآتي:

---

(١) المصدران السابقان.

(٢) المصدران السابقان.

(٣) انظر بعض هذه التعريفات في: الإحكام للآمدي ٢/١٣٧، وما بعدها.

(٤) هو سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد التغلبي الآمدي الحنبلي ثم الشافعي، جمع بين الحكمة والمنطق والكلام والأصول والفقه، وبرع في الخلاف، قيل عنه إنه لم يكن في زمانه أحفظ للعلوم منه، ولد بآمد وأقام ببغداد ثم انتقل إلى الشام، ثم إلى مصر، وكانت وفاته بدمشق سنة ٦٣١هـ. من مؤلفاته: غاية المرام في علم الكلام، والإحكام في أصول الأحكام في أصول الفقه، وغاية الأمل في علم الجدل.
راجع في ترجمته: وفيات الأعيان ٣/٤٥٥، ومفتاح السعادة ٢/٥٥، وشذرات الذهب ٥/١٤٤.

(٥) الإحكام ٢/١٤٠.

قولنا: (طلب الفعل) احتراز عن النهي وغيره من أقسام الكلام.

وقولنا: (على وجه الاستعلاء) احتراز عن الطلب بجهة الدعاء والالتماس[١].

٢- وعرّفه ابن الحاجب (ت٦٤٦هـ)[٢] بأنه: اقتضاء فعلٍ غيرِ كفٍّ على جهة الاستعلاء[٣].

فقوله: (اقتضاء) جنس.

وقوله: (غير كفّ) يخرج النهي، الذي يقتضي الكفّ، وهو فعل.

وقوله: (على جهة الاستعلاء) يخرج ما كان على جهة الأدنى، وهو الدعاء، وما كان على جهة التساوي وهو الالتماس[٤].

٣- وعرّفه القاضي البيضاوي (ت٦٨٥هـ)[٥] بأنه: القول الطالب

---

(١) الإحكام ١٤٠/٢.

(٢) هو أبو عمرو عثمان بن عمر الكردي الأصل، المالكي المذهب، الملقب بجمال الدين والمعروف بابن الحاجب، لكون أبيه كان جندياً حاجباً عند الأمير عز الدين الصلاحي، عرف بالفقه، والأصول، والقراءة، والنحو والصرف والعروض، ولد ونشأ في مصر، وفيها تعلم، وانتقل إلى دمشق ودرّس بجامعها، ثم عاد إلى القاهرة وأقام بها، ثم انتقل إلى الإسكندرية وكانت وفاته فيها سنة ٦٤٦هـ. من مؤلفاته: الإيضاح في شرح المفصل للزمخشري، ومنتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل، ومختصر المنتهى.
راجع في ترجمته: وفيات الأعيان ٤١٣/٣، ومفتاح السعادة ١٢٥/١، وشذرات الذهب ٢٣٤/٥، والأعلام ٢١١/٤.

(٣) مختصر المنتهى بشرح العضد ٧٧/٢.

(٤) المصدر السابق.

(٥) هو أبو سعيد، وقيل أبو الخير عبدالله بن عمر البيضاوي الشيرازي الشافعي الملقب بناصر الدين، والبيضاوي نسبة إلى البيضاء في بلاد فارس، كان قاضياً، عالماً بالفقه والأصول والعربية والمنطق والحديث والتفسير، استقر في تبريز، وتوفي فيها سنة =

للفعل[1].

قوله: (القول) جنس يدخل فيه الأمر وغيره، نفسانياً كان أو غيره، ويُستفاد من هذا أن الطلب بالإشارة والقرائن المفهمة لا يكون أمراً حقيقة.

وقوله: (الطالب) فَصْلٌ يخرج به الخبر وشبهه.

وقوله: (للفعل) فصلٌ ثانٍ، يخرج به النهي، إذْ هو طالب للترك[2].

٤- وعرّفه الإمام حافظ الدين النسفي(ت٧١٠هـ)[3] بأنه: قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء (افعل)[4].

فقوله: (قول القائل) خرج به فعل النبي ﷺ والإشارة بالقول، فإنهما ليسا بأمر.

وقوله: (على سبيل الاستعلاء) خرج به الدعاء والالتماس.

وقوله: (افعل) خرج به قول من هو مُفْتَرَضُ الطاعة لغيره؛ أوجبت

٦٨٥هـ، وقيل: ٦٩١هـ. من مؤلفاته: منهاج الوصول إلى علم الأصول، وأسرار التأويل في التفسير، وطوالع الأنوار في علم الكلام، وغيرها.

راجع في ترجمته: مفتاح السعادة ٤٧٨/١، وشذرات الذهب ٣٩٢/٥، والأعلام ١١٠/٤، والفتح المبين ٨/٢.

(١) المنهاج بشرح نهاية السول ٣/٢، والإبهاج ٣/٢.

(٢) الإبهاج ٤/٢.

(٣) هو عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي، الملقب بحافظ الدين والمكنى بأبي البركات، من فقهاء الحنفية وأصولييهم، إلى جانب علمه بالتفسير والحديث والكلام، توفي سنة ٧١٠هـ، في بلدة إيذج ودفن فيها. من مؤلفاته: منار الأنوار في أصول الفقه وشرحه، وكنز الدقائق في فروع الحنفية، ومدارك التنزيل في التفسير، وغيرها.

راجع في ترجمته: الفتح المبين ١٠٨/٢.

(٤) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ٤٤/١.

عليك أن تفعل كذا، أو أطلب منك أن تفعل كذا، فذلك طلب بتحصيل الفعل، وليس بأمر[1]، كما يخرج بقوله: (افعل) النهي[2].

٥- وعرّفه أبو الخطاب(ت٥١٠هـ)[3]: بأنه استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء[4].

فقوله: (استدعاء الفعل) جنس يتناول الأمر والشفاعة والالتماس وغيرها.

وقوله: (بالقول) فَصْلٌ يخرج به الفعل والإشارة ونحوها.

وقوله: (على وجه الاستعلاء) فصلٌ ثانٍ يخرج به الالتماس والدعاء[5].

٦-وعرّفه ابن السبكي (ت٧٧١هـ) [6] بأنه: اقتضاء فعلٍ غيرِ كفّ

---

(١) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١/٤٥.

(٢) نور الأنوار ١/٤٥(مع كشف الأسرار).

(٣) هو أبو محمد عبدالله بن محمد بن قدامة العدوي القرشي الجمّاعيلي المقدسي، ثم الدمشقي الملقب بموفق الدين، كان من أئمة المذهب الحنبلي في زمانه، قال عنه شيخ الإسلام ابن تيمية: ما دخل الشام بعد الأوزاعي أفقه من الموفق، توفي في دمشق سنة ٦٢٠هـ. من مؤلفاته: المغني، والكافي، والمقنع، والعمدة، ومختصر الهداية لأبي الخطاب في الفقه، وروضة الناظر في الأصول، وغيرها.
راجع في ترجمته: فوات الوفيات ١/٤٣٣، ذيل طبقات الحنابلة ٢/١٣٣-١٤٩، وشذرات الذهب ٥/٨٨.

(٤) التمهيد لأبي الخطاب ١/١٢٤، وتابعه على ذلك ابن قدامة في الروضة، انظر: روضة الناظر بشرح نزهة الخاطر ١/٦٢.

(٥) المصدر السابق.

(٦) هو أبو نصر عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي الأنصاري الشافعي الملقّب بتاج الدين، ولد في القاهرة سنة ٧٢٧هـ، وقدم مع والده إلى دمشق، تتلمذ على الذهبي وتولى في الشام خطابة الجامع الأموي، ومهنة التدريس ومنصب القضاء، توفي في دمشق =

مدلول عليه بغير كُفّ[1].

فقوله: (اقتضاء) جنس يشمل الطلب الجازم وغير الجازم، سواء كان كفّاً أو غير كفّ.

وقوله: (غير كفّ) قَيدٌ أو فَصْلٌ لإخراج اقتضاء ما هو كَفّ، وهو النهي الذي هو فِعْلٌ أيضاً.

وقوله: (مدلول عليه) أي على الكفّ.

وقوله: (بغير كُفّ) أي بغير لفظ كف.

وهذا القيد أي (مدلول عليه بغير كفّ) جيء به لإدخال ما قد يُتَوَهم أنه ليس أمراً، نحو كفّ، ودع، وذر، واترك، إذْ هي من الأوامر التي دلّت عليها الصيغة، ومن دون القيد المذكور فإن هذه الأوامر تخرج من التعريف، لكونها اقتضاء فعل هو كفّ، وبهذا القيد تدخل في التعريف، وتكون من الأوامر؛ لأنها مدلول عليها بغير كفّ[2].

وقد انتقد التعريف المذكور بأنه غير جامع ولا مانع، لكن بعض أصحاب الحواشي بيّن فسادهما وأنهما غير متجهين[3].

بالطاعون سنة ٧٧١هـ. من مؤلفاته: طبقات الشافعية الصغرى والوسطى والكبرى، ومفيد النعم ومبيد النقم، وجمع الجوامع في الأصول.

راجع في ترجمته: الدرر الكامنة ٢٣٢/٣، وشذرات الذهب ٢٢١/٦، والأعلام ١٨٤/٤.

(١) جمع الجوامع بشرح الجلال المحلى وحاشية البناني ٣٦٧/١.

(٢) حاشية البناني على شرح جمع الجوامع ٣٦٨/١.

(٣) المصدر السابق.

تعقيب على التعريفات:

ما أوردناه كان طائفة محدودة من تعريفات الأمر، منها ما هو مزيّف، على ما قالوا، ومنها ما هو مقبول من وجهة نظر طائفة من العلماء.

إن ما أوردناه من تعريفات يتفق كثير منها على بعض الأمور، التي منها:

١- إن الأمر طلب للفعل.

٢- وأن الطلب عند الكثيرين منهم هو بالقول، وأنه بصيغة (افعل) أو ما يقوم مقامها.

كما أنها تختلف في أمور أخر، منها:

١- اشتراط بعضها إرادة المتكلم إيجاد الفعل المأمور به من المأمور، وقد حُدّ الأمر بذلك[١].

٢- اشتراط بعضها ثلاث إرادات ليتحقق معنى الأمر، وهي:

أ- إرادة إحداث الصيغة.

ب- إرادة الدلالة بها على الأمر.

ج- إرادة الامتثال[٢].

ويبدو أن القول باشتراط ثلاث إرادات مردود إلى القول باشتراط المتكلم إرادة إيجاد المأمور به، إذْ هو محل الخلاف، وقد نقل عن ابن برهان(ت٥١٨هـ) ما يفيد ذلك، قال: إن لنا ثلاث إرادات:

أ- إرادة إيجاد أو إحداث الصيغة، وهي شرط اتفاقاً.

---

(١) الإحكام ٢/١٣٨، والمستصفى ٢/٤١٤، إرشاد الفحول ص ٩٢.

(٢) المستصفى ٢/٤١٤.

ب-إرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر إلى جهة الأمر، وهذه الإرادة اشترطها المتكلمون دون الفقهاء.

ج- إرادة الامتثال، وهي محل النزاع بين جمهور العلماء، وبعض المعتزلة[1].

ولهذا فسنقصر الكلام في المناقشة على محل النزاع.

٣- اشتراط بعضها العلو.

٤- اشتراط بعضها الاستعلاء.

وقد وجهت إلى كل تلك التعريفات اعتراضات متنوعة يمكن أن ندخلها ضمن المجالات الآتية:

أولاً: اعتراضات تتعلق بفنّية التعريف، واختلال بعض شروطه، كالقول بالدور، أو بالعموم الذي يعني أن التعريف غير مانع من دخول ما ليس بأمرٍ فيه، أو بالضيق الذي يعني أنه غير جامع لأفراد الأمر.

والذي يؤخذ من هذه الاعتراضات أو الانتقادات أن التعريف ينبغي أن يسلم من أمور منها:

١- الدور: والمقصود به توقف الشيء على نفسه، ومعنى ذلك أن يسلم التعريف من:

أ- استخدام مادة المُعَرَّف، أي أن يرد في التعريف لفظ هو لفظ الأمر نفسه، أو ما يشتقّ منه كالأمر والمأمور والمأمور به، وما شابه ذلك.

ب-استخدام ما يتوقف على الأمر، ويكون من لوازمه، كالطاعة مثلاً، فإن الطاعة تعني عندهم امتثال الأمر.

---

(١) نزهة الخاطر العاطر ٢/٦٧.

٢- أن يكون أعم من المعرف، وأوسع دائرة منه؛ لأن هذا يعني أن التعريف غير مانع، إذْ يدخل فيه ما ليس من أفراد المعرّف.

٣- أن يكون أضيق دائرة من المعرّف، لأنه في هذه الحالة يعني عدم دخول بعض أفراد المعرّف فيه، وهذا يعني أن التعريف غير جامع.

وقد عرفنا، عند عرضنا للتعريفات، طائفة من هذه الاعتراضات وما قيل في الجواب عنها، وسنكتفي بذلك عن إعادتها ثانية.

ثانياً: اعتراضات تتعلق ببعض الشروط، كاشتراط إرادة إيجاد الفعل، واشتراط العلو، واشتراط الاستعلاء، إذْ كان ذلك موضع خلاف بين العلماء ترتب عليه رفض المنكرين لهذه الشروط تعريفات من نصّ عليها في تعريفه.

وفيما يأتي بيان وجهات نظر العلماء في هذه الشروط وما نراه في ذلك.

١- اشتراط الإرادة في الأمر:

ومما اختَلَف فيه العلما ءاشتراط الإرادة في الأمر، فجمهور العلماء على أن الأمر هو أمر بصيغته، وليس بالإرادة، وعند المعتزلة هو أمر بإرادة الآمر المأمور به، ولهذا اختلف تعريف الأمر بين الفريقين، فمَنِ اشتَرَط الإرادة عرّفه بأنه إرادة الفعل بالقول ممن دونه افعل[1]، ومن لم يشترط الإرادة أخلى تعريفه من ذلك.

وقد استدلَّ كل فريق بطائفة من الأدلة، نذكر بعضاً منها فيما يأتي:

أ- استدلَّ من قال إن الأمر هو أمر بصيغته وليس بالإرادة بقوله:

١-إن صيغة(افعل) وما في معناها وضعت في اللغة لمعنى من المعاني،

---

(١) قواطع الأدلة ٩١/١، والفائق ١٩/٢، ونهاية الوصول ٨٣٨/٣، وشرح الكوكب المنير ٥/٣.

فلا تفتقر في إفادتها ذلك المعنى إلى الإرادة، كما هو الشأن في سائر الألفاظ، مثل دلالة الأسد والحمار والبقرة على البهائم المخصوصة، إذْ إن الألفاظ المذكورة تدلّ على هذه البهائم من دون حاجة إلى الإرادة[1].

٢- إن اشتراط الإرادة يخلّ بمقصود الوضع[2]، وذلك لأنه لو كانت دلالة الصيغة المخصوصة على معناها مشروطة بإرادة الدلالة على الأمر لاختلّت فائدة الوضع، ضرورة أن تلك الإرادة أمر باطن لا يمكن الاطلاع عليه بدون التعريف[3].

ب-واستدلَّ المعتزلة، أو أبو علي الجبّائي(ت٣٠٣هـ)[4] وابنه أبو هاشم(ت٣٢١هـ)[5] على رأيهما بأن صيغة الأمر تحتمل معاني متعدّدة، فقد ترد للأمر، وقد ترد للتهديد والإنذار والتعجيز وغيرها، ولا مميّز لها إلاّ الإرادة، فتكون مشروطة بها، كدلالة اللفظ المشترك على أحد معانيه، فإنها مشروطة بوجود القرينة الدالة عليه[6].

ولا يبدو-والله أعلم-أن لاشتراط الإرادة وجهاً، وما ذكر لأبي علي

---

(١) المحصول ١/١٩٧، والفائق ٢/١٩، ونهاية الوصول ٣/٨٣٨.

(٢) الفائق ٢/١٩.

(٣) المحصول ١/١٩٧.

(٤) هو محمد بن عبدالوهاب المعروف بأبي علي الجبائي، من شيوخ المعتزلة، وكان رأسهم في البصرة، له مناظرات مع أبي الحسن الأشعري، توفي سنة ٣٠٣هـ.
راجع في ترجمته: وفيات الأعيان ٣/٣٩٨، وشذرات الذهب ٢/٢٤١.

(٥) هو عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب الجبائي، كان من شيوخ المعتزلة، عرف بذكائه وخبرته في علم الكلام، توفي في بغداد سنة ٣٢١هـ. من مؤلفاته: الجامع الكبير، والنقد على أرسطاطاليس في الكون والفساد، وغيرها.
راجع في ترجمته: وفيات الأعيان ٢/٣٥٥، وشذرات الذهب ٢/٢٨٩، والأعلام ٤/٧.

(٦) المحصول ١/١٩٨، والإبهاج ٢/١٣، ونهاية الوصول ٣/٨٣٩، والفائق ٢/١٩.

الجبائي(ت٣٠٣هـ) وابنه أبي هاشم(ت٣٢١هـ) من دليل، يُقال فيه إن المعاني المذكورة هي من المعاني المجازية، التي لا تتبادر من الأمر، ويعزّز ذلك شواهد كثيرة، حصل فيها أمر ولم يكن الآمر مريداً للمأمور به، مثال ذلك أن الله تعالى أمر إبليس بالسجود لآدم، ولم يرد أن يسجد، ونهى آدم عن الأكل من الشجرة، وأراد أن يأكل، وأمر إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه ولم يُرِده، ولو كان الله تعالى يريد ذلك لحصل حتماً[1].

ثم إن الأمر متميّز عن الإرادة، وضربوا له مثلاً هو أن السلطان لو عاتب رجلاً على ضرب عبده، فمهّد عذره بمخالفة أمره، فقال له بين يدي الملك اسرج الدابة، وهو لا يريده أن يسرجها، لما فيه من خطر عليه، لأنه قصد تمهيد عذره ولا يتمهّد هذا العذر إلاّ بمخالفته وتركه امتثال أمره، وهو أمر لولاه ما تمهّد العذر[2].

ومن ثمرة هذا الخلاف أنه لو أقسم شخص وقال: والله لأؤدِّينَّ أمانتك إليك غداً إن شاء الله تعالى، ولم يفعل، لم يحنث، مع أن الله تعالى أمر بأداء الأمانات بقوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا ﴾ [النساء ٥٨]، ولو كانت إرادة المأمور به شرطاً في الأمر للزم أن يحنث، لأن الله شاء ذلك بقوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا ﴾[3].

ويرى الإمام الشاطبي(ت٧٩٠هـ) أنه قد وقع خطأ في هذه المسألة، وهو أنهم لم يلتفتوا إلى أن الإرادة جاءت بمعنيين:

الأول: الإرادة الخَلْقيّة القَدَرية المتعلقة بكلّ مراد أو إرادة التكوين، فما

---

(١) قواطع الأدلة ١/ ٩١، وروضة الناظر بشرح نزهة الخاطر ٣/ ٨٣٩، والبحر المحيط ٣/ ٣٥٠، والعدة ١/ ٢١٩، وشرح الكوكب المنير ٣/ ١٥، والتبصرة ص ١٨.

(٢) روضة الناظر بشرح نزهة الخاطر ٢/ ٦٨.

(٣) روضة الناظر بشرح نزهة الخاطر ٢/ ٦٨، والتمهيد لأبي الخطاب ١/ ١٢٧.

أراده الله تعالى كان، وما لم يرده لا يكون ولا سبيل إلى كونه، أي إن ما لم يُرِدْ أن يكون فلا سبيل إلى كونه، وهذه الإرادة تلازم الوقوع، ولا تلازم الأمر، فإنه تعالى يريد ما يقع، ويقع ما يريد.

الثاني: الإرادة الأمْرِيّة، أو التشريعية المتعلقة بطلب إيقاع المأمور به، أو عدم إيقاع المنهي عنه.

ومعنى هذه الإرادة: أنه تعالى يحب ما أمر به ويرضاه، ويحب أن يفعله المأمور، ويرضاه منه، من حيث هو مأمور به، فإرادة الشارع إنما تتعلق بالمعنى الثاني منها، بالأمر، إذ الأمر يستلزمها، ولا يسلتزم الوقوع، أي إن الرضا والمحبة يلازمان الأمر، ولا يلازمان الوقوع، ولعدم التنبّه إلى الفرق بين الإرادتين وقع الغلط في المسألة، كما يقول الشاطبي(ت٧٩٠هـ)[(١)].

فما أثبته المعتزلة غير ما نفاه غيرهم، فالخلاف لم يرد على محلّ واحد.

٢- اشتراط العلو والاستعلاء:

اختلف العلماء في مسألة اشتراط العلوّ والاستعلاء في الأمر الحقيقي، وقد ذكر الزركشي(ت٧٩٤هـ) أربعة مذاهب في هذه المسألة، وهي:

أ- إنهما معتبران، أي لا بد في الأمر الحقيقي من علوٍّ واستعلاء، وهو ما جزم به ابن القشيري (ت٣٤٤هـ)[(٢)]، والقاضي عبدالوهاب(ت٤٢٢هـ)[(٣)] في

(١) الموافقات ٣/١١٩-١٢١، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ٨/ ٤٤٠.

(٢) هو أبو الفضيل بكر بن محمد بن العلاء القشيري المالكي، ولد ونشأ في البصرة، وتلقى علومه على طائفة من علماء عصره، تولى القضاء في بعض نواحي العراق، ثم انتقل إلى مصر وأخذ عن بعض علمائها وتولى القضاء بها، وفيها مات سنة ٣٤٤هـ. من مؤلفاته: كتاب القياس، وكتاب في أصول الفقه، ومأخذ الأصول، والرد على المزني، وغيرها. راجع في ترجمته: شذرات الذهب ٢/٣٦٦، والفتح المبين ١/١٩١، ومعجم المؤلفين ٣/٧٤.

(٣) هو عبدالوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي، ولد في بغداد، وفيها نشأ، وتلقى قدراً من علومه على الأبهري وابن القصَّار وابن الجلاّب وغيرهم، كان فقيهاً =

مختصره الصغير[1].

ب-إنهما لا يعتبران، وقد نقل فخر الدين الرازي(ت٦٠٦هـ) ذلك عن أصحابه، أي الأشاعرة[2].

ج-إنه يعتبر العلوّ، أي أن يكون الطالب أعلى رتبة من المطلوب منه، أي المأمور[3]، وبه قال جمهور المعتزلة[4]، وتابعهم على ذلك أبو إسحاق الشيرازي(ت٤٧٦هـ) وأبو نصر الصباغ(ت٤٧٧هـ)، وابن السمعاني (ت٤٨٩هـ)[5].

د-إنه يعتبر الاستعلاء لا العلوّ، أي أن يجعل نفسه عالياً، وقد لا يكون في الواقع ونفس الأمر كذلك، وهو قول أبي الحسين البصري (ت٤٣٦هـ)[6]، واختار ذلك الآمدي(ت٦٣١هـ)[7]، وابن الحاجب(ت٦٤٦هـ)[8]، وهو قول أبي الخطاب، وابن قدامة، والطوفي، وابن مفلح، وابن قاضي

وأديباً وشاعراً، رحل إلى الشام ثم إلى مصر التي مات بها سنة ٤٢٢هـ، وقد تولى القضاء في مناطق عدة. من مؤلفاته: الإفادة، والتلخيص، والإشراف على مسائل الخلاف، وشرح المدونة وغيرها.

راجع في ترجمته: وفيات الأعيان ٣٨٧/٢، والديباج المذهب ص ١٥٩، وشذرات الذهب ٢٢٣/٣، والفتح المبين ٢٣٠/١، ومعجم المؤلفين ٢٢٦/٦.

(١) البحر المحيط ٢٣٦/٢، وجمع الجوامع بشرح الجلال المحلي ٣٦٩/٢.

(٢) المحصول ١٩٨/١، والبحر المحيط ٣٤٦/٢، وجمع الجوامع ٣٦٩/٢.

(٣) البحر المحيط ٣٤١/٢.

(٤) البحر المحيط ٣٧٤/٢، والإبهاج ٦/٢.

(٥) شرح اللمع ١٤٩/١، تحقيق د. العميريني، والإبهاج ٦/٢، وجمع الجوامع بشرح الجلال المحلي وحاشية البناني ٣٦٩/١، والبحر المحيط ٣٤٧/٢.

(٦) المعتمد ٤٩/١.

(٧) الإحكام ١٤٠/٢.

(٨) مختصر المنتهى بشرح العضد ٧٧/٢.

الجبل وابن حمدان، ونسبه ابن عقيل في الواضح إلى المحققين[1].

ونذكر فيما يأتي أدلة من اشترط العلو، أو الاستعلاء، وما قيل في ذلك:

١ - فأمّا من اشترط العلوّ فاحتجّ بأن ذلك هو المتبادر منه، لأنه طلب مخصوص، والظاهر منه أن يكون من العالي إلى الداني، لأنه لو كان من الداني إلى العالي لم يسمّ أمراً بل يسمّى استدعاءً، ولو كان من المساوي إلى مساويه في العلوّ أو الانحطاط لم يسمّ أمراً، بل يُسمَّى التماساً، ولو استعمل الداني أو المساوي وأظهر علوّه ورفعته فذلك ليس بحقيقه، بخلاف العالي فإن طلبه من الداني يكون أمراً وإن لم يتظاهر بالعلو، يضاف إلى ذلك صحة سلب ونفي الأمر عن الطلب من غير العالي، فإنه لا يسمى في الإطلاق الحقيقي أمراً، بل عدَّ بعض العلماء أن صحة سلب الأمر عن طلب الأدنى كافٍ في الدلالة على أن الأمر لا بد أن يكون من العالي[2].

وخلاصة ذلك، إن الدليل على اشتراط العلو أمران:

أ- ما يتبادر إلى الذهن من معنى الأمر.

ب- صحة سلب أو نفي الأمر عن طلب غير العالي.

ورُدَّ قول هذا المذهب بطائفة من الأقوال التي أطلق فيها الأمر على كلام من لم يكن عالياً، كقوله تعالى حكاية عن فرعون أنه قال لقومه:

---

(١) شرح الكوكب المنير ٣/١١.

(٢) كفاية الأصول بشرح الوصول للشيخ كاظم الخراساني ١/٢٧٧، وأصول الفقه للشيخ محمد رضا المظفر ١/٦٠و٦١، ونشير هنا إلى أن بعض الأصوليين كفخر الدين الرازي(ت٦٠٦هـ) يذكر أن من قال بأن العلو معتبر يحتجّ بأنه يستقبح في العرف أن يقول القائل أمرت الأمير ونهيته، ولا يستقبحون سألته أو طلبت منه، ولولا أن الرتبة معتبرة لما كان الأمر كذلك. انظر: المحصول ١/١٩٩.

﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الشعراء ٣٥]، مع أنه كان أعلى رتبة منهم.

ومنه قول عمرو بن العاص لمعاوية:

أمرتُكَ أمراً جازماً فعصيْتَني ❊ وكان من التوفيق قتل ابن هاشم

مع أن معاوية كان أعلى رتبة منه، وغير ذلك من الأمثلة التي تؤدي المعنى المذكور، وتدلّ على أن العلو غير معتبر[1].

ويمكن أن يجاب عن ذلك، بأن هذه الاستعمالات مجازية، ولم يستعمل الأمر فيها بمعناه الحقيقي.

٢- وأمّا من اشترط الاستعلاء فقد استدلَّ على ذلك بقوله:

أ- ذمّ العقلاء للأدنى إذا صدرت منه صيغة الأمر لمن هو أعلى منه، ولو لم يكن الاستعلاء شرطاً لما تحقق هذا الذم.

ب- جريان العرف بأن من قال لغيره(افعل) على سبيل التضرع إليه لا يقال: إنه أمره، وبأن من قال لغيره(افعل) على سبيل الاستعلاء يُقال عنه إنه أمره، وإن كان المقول له أعلى رتبة منه[2].

وقد أجيب عن ذلك بأن ذم العقلاء ليس بسبب التلفظ بالصيغة المذكورة، وإنما لأنه أظهر الاستعلاء والعظمة على من هو أعلى منه، فهو لم يراعِ آداب المخاطبة[3]، ويبعد التسليم بما ذكر من جريان العرف.

ويَرُدُّ هذا القول ورود الأوامر في النصوص الشرعية، وهي خالية من الاستعلاء، كقوله تعالى: ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة ٢١]، وقوله: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ

---

(١) المحصول ١/١٩٨، ١٩٩، وجمع الجوامع بشرح الجلال المحلي ١/٣٦٩.

(٢) المحصول ١/١٩٩.

(٣) كفاية الأصول ١/٢٧٦، والأمر ودلالته ص٤٠.

﴿ذُنُوبَكُمْ﴾ [آل عمران ٣١]، وفي هذه الآيات بُعْدٌ عن الاستعلاء، إذ هي استجلاب إلى عبادة الله تعالى واتباع الرسول ﷺ، وهو استجلاب بعبارات لا يتأتّى فيها ادعاء الاستعلاء[1].

ويمكن للقائلين بالاستعلاء أن يقولوا: إنّ ما ذُكر وإن كان صحيحاً، لكنه ليس على وجه الحقيقة؛ بل هو من الاستعمالات المجازية في اللغة.

والذي يظهر أن اشتراط العلو أو الاستعلاء ليس ببعيد، واستدلالات من ذهبوا إليهما وجيهة، ومن خلال التعريفات نجد أن أكثر المحققين من العلماء اتجهوا إلى التنصيص على الاستعلاء في تعريفاتهم، ويعزز ذلك أن علماء البلاغة اتجهوا إلى ذلك.

فقد نصّ السكّاكي(ت٦٢٦هـ)[2] على ذلك، قال: «والأمر في لغة العرب عبارة عن استعمال نحو: لِيَنْزِل، وانزل، ونزال، وصه، على سبيل الاستعلاء، وأمّا إنّ هذه الصور التي هي من قبيلها موضوعة لتستعمل على سبيل الاستعلاء أم لا ؟ فالأظهر أنها موضوعة لذلك، وهي حقيقة فيه؛ لتبادر الفهم عند استماع نحو: قم، وليقم زيد إلى جانب الأمر، وتوقف ما سواه من الدعاء والالتماس والندب...»[3].

---

(١) الأمر ودلالته ص ٤٠ ، ٤١ ، والإبهاج ٢/٧ .

(٢) هو أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد السكاكي الخوارزمي الحنفي من علماء العربية المعروفين وكان إماماً متبحراً في النحو والصرف وعلمي المعاني والبيان والعروض والشعر، كما برع في علم الكلام، ولد في خوارزم وتوفي فيها سنة ٦٢٦هـ.
من مؤلفاته: مفتاح العلوم، ورسالة في علم المناظرة.
راجع في ترجمته: شذرات الذهب ١٢٢/٥، والفوائد البهية ص ٢٣١ لكنه ذكر أنه يوسف بن محمد، والأعلام ٨/٢ .

(٣) مفتاح العلوم للسكاكي ص٣١٨، نقلاً عن الأمر والنهي عند علماء العربية والأصوليين للدكتور ياسين جاسم المحيمد ص ٣٧ و ٣٨ .

وفي تلخيص المفتاح: إن الأظهر أن صيغته موضوعة لطلب الفعل استعلاء[1]، وقد تستعمل لغير ذلك، وهو استعمال يتوقف على القرينة[2].

ولهذا فنحن نرجّح أن يكون الأمر الحقيقي على وجه الاستعلاء.

وحيث إن جمهور العلماء اتجهوا إلى أن الأمر الحقيقي، أي المجرد عن القرائن، للوجوب، فإنه من المناسب أن يكون ذلك ضمن تعريف الأمر الحقيقي، ولهذا فيترجح فيما نرى تعريف الأمر بأنه: «**طَلَبُ الفعلِ بالقولِ على جِهَةِ الاستِعلاءِ والإلزامِ**».

فقولنا: (طلب) جنس يشمل الأمر وغيره كالاستفهام والنهي.

وقولنا: (الفعل) احتراز عن النهي وغيره من أقسام الكلام، والمراد من الفعل ما يُسَمَّى فعلاً عرفاً، أعم من كونه فعل اللسان أو القلب أو الجوارح[3].

وقولنا: (بالقول) احتراز عن طلب الفعل بالإشارة، أو أية وسيلة أخرى غير القول، والمراد من القول صيغة (افعل) وما يقوم مقامها.

وقولنا: (على جهة الاستعلاء) احتراز عن طلب الفعل بجهة الدعاء، أو الالتماس، أو أية جهة ليس فيها استعلاء.

وقولنا: (والإلزام) أي الحتم، وهذا القيد لإخراج الأوامر المجازية، التي لم يقصد بها ذلك، سواءً كانت للدعاء، أو الالتماس، أو التعجيز، أو

---

(١) التلخيص في علوم البلاغة لجلال الدين محمد بن عبدالرحمن القزويني ص ١٦٨، ١٦٩.

(٢) بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح للشيخ عبدالمتعال الصعيدي ٢/٥٣.

(٣) حاشية البناني على شرح جمع الجوامع ٢/٣٦٧، ٣٦٨.

التحقير، أو الإباحة، أو الندب، أو غير ذلك.

والتنصيص على الإلزام لأن هذا هو المتبادر من صيغة الأمر عند الإطلاق، ولا يَصرِف علماءُ البلاغة الأمرَ عن ذلك إلاَّ بالقرائن[1].

ملحق: بعض تعريفات الأمر:

١- استدعاء الفعل بالقول لمن هو دونه[2].

٢- إرادة الفعل بالقول ممن هو دونه[3].

٣- تصرُّفُ إلزام الفعل على الغير. وذكر بعض الأئمة أن المراد بالأمر يختصّ بهذه الصيغة[4].

٤- قول القائل لمن دونه استعلاء افعل[5].

٥- اللفظ الداعي إلى تحصيل الفعل بطريق العلو[6].

٦- إرادة الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء[7].

٧- طلب الفعل على وجهٍ يُعَدّ فاعله مطيعاً[8].

٨- الخبر على الثواب على الفعل تارة، والعقاب على الترك تارة[9].

٩- صيغة افعل على تجردها عن القرائن الصارفة لها عن جهة الأمر إلى

(١) علوم البلاغة لأحمد مصطفى المراغي ص ٧٩.

(٢) قواطع الأدلة ١/ ٩٠، والتبصرة ص ١٧.

(٣) المصدران السابقان.

(٤) أصول الشاشي ص ١١٦.

(٥) حاشية الإزميري على مرآة الأصول ١/ ١٥٦.

(٦) المصدر السابق.

(٧) روضة الناظر بشرح نزهة الخاطر العاطر ٢/ ٦٧، والتمهيد لأبي الخطاب ١/ ١٢٤.

(٨) الإحكام ٢/ ١٤٠.

(٩) المصدر السابق. ٢/ ١٣٩.

التهديد وما عداه من المحامل[1].

١٠- اقتضاء أو استدعاء مستعلٍ ممن دونه فعلاً بقول[2].

١١- وعرّفه ملاخسرو بأنه: لفظ طلب به الفعل جزماً، بوضعه له استعلاءً[3].

(١) الإحكام للآمدي ٢/١٣٧.

(٢) شرح الكوكب المنير ٣/١٠.

(٣) مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول ١/١٥٥، ١٥٦ بحاشية الأزميري.

المطلب الثاني
صيغ الأمر

الأمر الراجح عند الأصوليين أن للأمر صيغاً تخصه، ولكن هذه الصيغ ليست في درجة واحدة، فهناك صيغ صريحة، وهي مشتركة بين علماء اللغة والأصوليين، والأصل في تحديدها جاء من علماء النحو، وتابعهم على ذلك البلاغيون، والأصوليون.

وهناك صيغ ليست صريحة في الدلالة على معنى الأمر، وهذه الصيغ منها ما هو مشترك بين علماء اللغة وعلما ءالأصول، ومنها ما انفرد به الأصوليون[١].

وفيما يأتي بيان هذه الصيغ.

أولاً: الصيغ الصريحة:

وهي أربع صيغ:

١- صيغة فعل الأمر.

٢- صيغة الفعل المضارع المقرون بلام الأمر.

٣- اسمُ فِعْلِ الأمر.

٤- المصدرُ النائب عن فعل الأمر.

وفيما يأتي بيان هذه الصيغ، وذكر أمثلة لها:

---

(١) الأمر والنهي عند علماء العربية والأصوليين للدكتور ياسين جاسم المحيمد ص ٤١.

١- صيغة فعل الأمر:

وهي التي يعبّر عنها بـ(افعل)، وإنما عبّرنا عنها بصيغة فعل الأمر ولم نعبّر عنها بـ(افعل)، لأنها ترد من الفعل غير الثلاثي أيضاً، مثل: (جاهدوا)، و(استقيموا)، و(قاتِلوا)، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ ﴾ [التوبة ٧٣]، وقال: ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ ﴾ [البقرة ١٩٠]، وقال: ﴿ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ﴾ [الأنعام ١٥٣]، وقال: ﴿ فَٱسْتَمْسِكْ بِٱلَّذِيٓ أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [الزخرف ٤٣].

٢- صيغة الفعل المضارع المقرون بلام الأمر:

كقوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ [آل عمران ١١٤]، وقوله: ﴿ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِ ﴾ [البقرة ٢٨٢]، وقوله: ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ﴾ [الطلاق ٧]، وقوله: ﴿ وَلْيُوفُواْ نُذُورَهُمْ ﴾ [الحج ٢٩].

٣- صيغة اسم فعل الأمر:

وهي صيغ تشبه الأسماء من حيث قبولها التنوين الذي هو أحد علامات الأسماء، وتشبه الفعل من حيث النيابة عنه، وكلها لا تقبل علاماته، ولا تتصرف تصرُّفَ الأفعال، إذ لا تختلف أبنيتها لاختلاف الزمان، ولا تصرّفَ الأسماء، إذ لا يُسنَد إليها[١].

وهي تتنوّع كما يتنوّع الفعل إلى ماضٍ ومضارع وأمر، قال ابن مالك(ت٧٦٩هـ):

ما ناب عن فعلٍ كشتّان وصَهْ ❊ هو اسمُ فعلٍ، وكذا أَوّهْ وَمَهْ

(١) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ٣٠٢/٢، وهمع الهوامع شرح جمع الجوامع للسيوطي ١٠٥/٢، وجامع الدروس العربية للشيخ مصطفى الغلاييني ١٥٨/١.

فشتَّان بمعنى الماضي، أي افترق، وصَهْ بمعنى الأمر، أي اسكُتْ، وأوَّهْ بمعنى المضارع، أي أتوجَّعُ[1]، والمراد منها، هنا، أسماء فعل الأمر، نحو(حَيَّ على الصلاة)، أي أقبلْ عليها، و(رُوَيْدَ) أي أمهل، و(صَهْ) بمعنى اسكت، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ﴾ [يوسف ٢٣][2].

وهذه الأسماء تلزم صيغة واحدة للجميع، فتقول(صه) للواحد، وللاثنين، وللجميع، بنوعيه المذكر منه والمؤنَّث، إلاَّ ما لحقته كاف المخاطبة فيُراعى فيه المخاطب، فتقول: عَلَيكَ نفسَكَ، وعليكِ نفسَكِ، وعليكما أنْفُسَكما، وعليكم أنْفُسَكم، وعليكنّ أنفسكنّ[3].

٤- صيغة المصدر النائب عن فعل الأمر:

وهو المصدر الذي يذكر بَدَلاً من التلفظ بفعله، وهو أنواع كثيرة، والذي نريده هنا هو المصدر النائب عن فعل الأمر، نحو قوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ [محمد ٤]، أي فاضربوا الرقاب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾[4]، أي أحسنوا.

ثانيا: الصيغ غير الصريحة:

وهذه الصيغ أو الأساليب هي أخبار تدلّ على ما يدلّ عليه الأمر، وهي تنوب مناب الجملة الإنشائية في الأمر.

وأمثلتها متنوعة، منها:

---

(١) شرح ابن عقيل ٣٠٢/٢، وانظر: الأمر والنهي عند علماء العربية والأصوليين ص ٥٣، ٥٤.

(٢) والمراد من هيتَ لَكَ: أَقْبِل عليها.

(٣) انظر: جامع الدروس العربية للشيخ مصطفى الغلاييني ١٥٨/١، والأمر والنهي عند علماء العربية والأصوليين ص ٥٣، ٥٤.

(٤) البقرة ٨٣، والنساء ٣٦، والأنعام ١٥١، والإسراء ٢٣.

أ- الجملة الخبرية التي يراد منها الأمر:

نحو قوله تعالى: ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ ﴾ [البقرة ٢٣٣]، ونحو قوله تعالى: ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ [البقرة ٢٢٨]، ونحو قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ [البقرة ٢٣٤].

ومن الاستعمالات المعاصرة تنبيهات مديرية المرور: (جميع الشاحنات تلزم المسار الأيمن)، و(يكفي حوادث مرورية).

ب-الجملة الاستفهامية التي يُراد بها الأمر:

نحو قوله تعالى: ﴿ أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ ﴾ [النور ٢٢]، أي أحبّوا، ونحو قوله تعالى: ﴿ وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ [النساء ٧٥]، أي قاتلوا، ونحو قوله تعالى: ﴿ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾ [المائدة ٩١]، أي انتهوا.

وهناك صيغ أخرى ليست صريحة في الأمر، لكننا ذكرنا أهمها، وأكثرها استعمالاً في الأمر، وهي تتنوع في أغراضها، وما يُراد بها بحسب القرائن التي تحفّ بها.

المطلب الثالث
المعاني التي تخرج إليها صيغة الأمر

وفيه فرعان:

الفرع الأول: عرض بعض المعاني التي يستعمل فيها الأمر

الفرع الثاني: بعض الضوابط والقرائن الدالة على أغراض ومعاني الأمر



الفرع الأول
عرض بعض المعاني التي يستعمل فيها الأمر

يرد الأمر مستعملاً في أغراض عدّة تختلف بحسب ما يحف بها من القرائن، وأكثرها من المعاني المجازية، أمّا المعنى الحقيقي فهو مقصور على واحد أو أكثر بحسب اختلاف وجهات نظر العلماء.

والمعاني التي ذكرت للأمر كثيرة، عدّ فخر الدين الرازي(ت٦٠٦هـ) منها خمسة عشر معنى[1]، وزاد عليها آخرون، أوصلها بعضهم إلى خمسة وثلاثين معنى[2].

ولم يذكر العلماء ضوابط لهذه المعاني إلاَّ في القليل النادر، وكان الاعتماد على تحديدها الذوق، والقرائن المحيطة، وليس لهذه المعاني أهمية في استنباط الأحكام الشرعية، ولكنها تفيد إذا نفيت في نفي استنباط حكم شرعي منها يدخل في إطار الأحكام التكليفية أو الوضعية، وسنتابع العلماء في ذكر هذه المعاني، ولكننا سنقتصر على أهمها:

١- دلالتها على الوجوب، نحو قوله تعالى: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ ﴾ [الإسراء ٧٨]، وقوله ﷺ: «صَلُّوا كما رأيتموني أصلي»[3]، أو قوله

---

(١) المحصول ١/٢٠١-٢٠٢، وانظر: الإحكام للآمدي ٢/١٤٢، ١٤٣، المستصفى ٢/٤١٩.

(٢) شرح الكوكب المنير ٣/١٧-٢٨، البحر المحيط ٢/٣٥٧ وما بعدها.

(٣) حديث صحيح رواه أحمد والبخاري عن مالك بن الحويرث، روي بألفاظ مختلفة، واللفظ المذكور للبخاري في كتاب الأذان. انظر: نيل الأوطار ٢/١٧٥، والتلخيص الحبير ١/١٩٣.

ﷺ: «خذوا عنّي مناسككم»[1].

٢- دلالتها على الندب، نحو قوله تعالى: ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾ [النور٣٣]، مع اختلاف العلماء في ذلك، إذ يراها بعضهم للوجوب[2]، ويقرب من الندب على ما ذكره فخر الدين الرازي(ت٦٠٦هـ) التأديب، كقوله ﷺ: «كُلْ مما يليك»[3].

٣- دلالتها على الإباحة، نحو قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾ [المائدة ٢]، وقوله: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ ﴾ [الجمعة١٠]، وقوله: ﴿ كُلُوا وَاشْرَبُوا ﴾ [الحاقة ٢٤].

٤- دلالتها على الإرشاد كقوله تعالى: ﴿ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ ﴾ [البقرة ٢٨٢] وقوله: ﴿ وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ﴾ [البقرة ٢٨٢] وقوله: ﴿ إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ﴾ [البقرة ٢٨٢] ويذكر الفخر الرازي (٦٠٦هـ) أن الفرق بين الندب والإرشاد أن الندب لمصالح الآخرة وتحصيل الثواب، والإرشاد لمصالح الدنيا، ولهذا فإنه لا ينقص الثواب بترك الاستشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله، فالإرشاد لا ثواب فيه، والندب فيه ثواب.

٥- دلالتها على التهديد، كقوله تعالى: ﴿ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ﴾ [فصلت ٤٠] وقوله: ﴿ وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ ﴾ [الإسراء ٦٤]، ولم يذكروا له ضابطاً، ويمكن أن ندّعي أن التهديد يكون

---

(١) جزء من حديث صحيح رواه مسلم وأحمد وأبو داود والنسائي بألفاظ متقاربة عن جابر مرفوعاً. انظر: كشف الخفاء ومزيل الإلباس ١/٤٥٦.

(٢) شرح الكوكب المنير ٣/١٧.

(٣) المحصول ١/٢٠١، والإبهاج ٢/١٧، وتشنيف المسامع ٢/٥٨٦ و ٥٨٧.

عندما يؤمر بما هو حرام أو ممنوع فعله، ويدخل في التهديد: الإنذار، وقد جعله بعضهم قسماً آخر، وذكروا مثالاً له قوله تعالى: ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ﴾ [إبراهيم ٣٠]، وقالوا إن التهديد هو التخويف، والإنذار هو إبلاغ مع تخويف.

وقيل في التفريق بينهما: إن الإنذار يجب أن يكون مقروناً بالوعيد كقوله تعالى: ﴿تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ﴾ [إبراهيم ٣٠] أما التهديد فلا يجب فيه ذلك، بل قد يكون مقروناً وقد لا يكون مقروناً[1]. وهي فروق واهية، فإذا اقترن التهديد بالوعيد فما وجه الفرق؟

٦- دلالتها على التعجيز، كقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [يونس ٣٨] وقوله: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ﴾ [الطور ٣٤]، ويبدو أن التعجيز يتحقق في الأمر بما هو ممتنع أو مستحيل على المأمور أن يأتي به.

٧- دلالتها على الدعاء، نحو قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا﴾ [آل عمران ١٤٧] وقوله: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ﴾ [إبراهيم ٤١]، وضابطه: أن يكون من الأدنى إلى الأعلى على وجه الخضوع.

٨- دلالتها على التمني، كقول امرئ القيس(ت٥٤٠م):

ألا أيها الليل الطويل ألا انْجَلِ * ....

وضابط التمني: أن يكون في مخاطبة غير العاقل، أو أن التمني يكون في طلب ما هو مستحيل لا يرجى تحققه.

٩- دلالتها على السخرية أو التحقير، كقول جرير:

زعم الفرزدق أن سيقتل مربعاً * أبشر بطول سلامةٍ يا مربع

(١) شرح الكوكب المنير ٣/٢٤، ٢٥.

هذا إلى جانب معانٍ أخر، تعرف من القرائن، ومن سياق الكلام[1].

وأغلب المعاني التي ذكرناها معانٍ مجازية، خرج بها الأمر عن معناه الحقيقي لما حفّ به من القرائن، وليست للقرائن الصارفة للأمر عن معناه أو الصارفة إليه، ضوابط محددة، لا عند علماء اللغة، ولا عند الأصوليين، ولكن قد يرد عرضاً تعليل وتوجيه بعض الأوامر، وذكر ما يفهم منه أغراض ومعاني الأمر، فمثلاً، حينما ندخل بعض الحوانيت أو البقالات، نجد أن بعض البضائع مكتوب عليها: اشتر واحدة، وخذ واحدة مجاناً، فعبارة وخذ واحدة مجاناً، تشعر بأن البائع يريد ترغيب زبائنه بالشراء، ولا يمكن حمل الأمر على(اشتر واحدة) على الإلزام وما شابهه من الأغراض والمعاني.

وحينما نجد على واجهة مدينة ألعاب، عبارة: (ادخل والعب حتى تتعب بـ٢٥ ريالاً)، نشعر من بيان السعر وهو(٢٥) ريالاً مثلاً، أن أصحاب المدينة يهدفون من ذلك إلى إغراء الزبائن ودفعهم للدخول، وهكذا.

---

(١) نشير هنا إلى أن الإمام أبا حامد الغزالي(ت٥٠٥هـ) قال: «وهذه الأوجه عدّها الأصوليون شغفاً منهم للتكثير، وبعضها كالمتداخل، فإن قوله: «كل مما يليك»، جعل للتأديب وهو داخل في الندب، والآداب مندوب إليها، وقوله: ﴿تَمَتَّعُوا﴾ [إبراهيم ٣٠]، للإنذار قريب من قوله: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت ٤٠] الذي هو للتهديد، ولا نطوّل بتفصيل ذلك وتحصيله»، المستصفى ٢/٤١٩.

الفرع الثاني
بعض الضوابط والقرائن
الدالة على أغراض ومعاني الأمر

من الصعب أن تحدّد معاني الأوامر وأغراضها بأمر قاطع، يُنتَقَل منه إلى المقصود من الأمر مباشرة، فالاجتهاد وتقليب النظر والتأمل في النص، والنظر في سياقه وسباقه، أي ما يحيط به تقدّماً وتأخراً، وما يكتنفه من الأمور، لها دخل كبير في فهم معناه.

وسنذكر فيما يأتي بعض القرائن والضوابط التي تساعد على معرفة أغراض ومقاصد الأمر.

على أننا ننبِّه إلى أنه إن كانت القرائن دالة على معنى من المعاني ليس الوجوب أحدها، فهي من القرائن الصارفة عن الوجوب.

مثال ذلك:

١- تعليق الأمر على الإرادة، قرينة صارفة عن الوجوب[١]، لأنه إذا عُلِّق على إرادة المكلف فهو في هذه الحالة مخيّر في الفعل، ولا وجوب مع الاختيار في نفس الفعل.

٢- إذا كان الأمر بعد استئذان[٢]، كقولك -لمن طرق الباب-: ادخل.

(١) بدائع الفوائد ٤/٦.

(٢) القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ص ٤٤، ٤٥.

وفيما يأتي نذكر ضوابط لبعض المعاني التي يخرج إليها الأمر:

أولاً: الإباحة:

وضابط عدّ الأمر للإباحة: أن يكون أمراً بشيء يوجد عند المأمور وازع ودافع إليه يحمله على فعله.

وعبّر بعضهم عن ذلك بما إذا كان الأمر مما تتقاضاه الطبيعة، أي إن الإنسان مدفوع بطبعه إلى القيام به، كالأكل والشرب والجماع، لأن المقصود من إيجاب الفعل حثّ المأمور على الإتيان بما أمر به، والدافع الذي عند المأمور كافٍ في تحصيل ذلك(١).

ومن ذلك عدم إيجاب النكاح على القادر في قوله ﷺ: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج»(٢)، فإنه وإن كان ظاهره يقتضي الوجوب، كما هو رأي داود الظاهري (ت٢٧٠هـ)، لكن العلة تنفي ذلك(٣)، وربما قيل بندبه، لكن لا يحمل على الوجوب للعلة المذكورة.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة ٢]، فإن الاصطياد شرع لمصلحتنا، وتوجد لدينا دوافع إليه، فكان ذلك قرينة صارفة عن الوجوب.

ثانياً: الإرشاد:

وهو معنى قريب إلى الندب، مثل قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة ٢٨٢]، وقوله: ﴿وَأَشْهِدُوٓا۟ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة ٢٨٢]، ويذكر

---

(١) أصول الفقه للدكتور عبدالكريم زيدان ص ٢٤٢، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص ٢٦٩، ٢٧٠.

(٢) متفق عليه من حديث ابن مسعود، وعند مسلم وابن حبان زيادات. انظر: التلخيص الحبير ٣/١٤٥، ١٤٦.

(٣) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص ٢٦٩، ٢٧٠.

فخر الدين الرازي(ت٦٠٦هـ) والآمدي(ت٦٣١هـ): أن الفرق بين الندب والإرشاد: أن الندب يكون لمصالح الآخرة، وتحصيل الثواب، أمّا الإرشاد فإنه يكون لمصالح الدنيا[1]، ولا يتعلق به ثواب ألبته، لأنه فعل يتعلق به غرض ومصلحة نفسه[2]، ولكن لو فعله قاصداً الانقياد لأمر الله تعالى فإنه يُثاب، وإن قصد الأمرين أي مصلحة نفسه والانقياد لأمر الله تعالى فإنه يُثاب على أحدهما دون الآخر[3].

وهنا أمر ينبغي التنبيه إليه هو أن الندب في المعنى المتبادر لا يكون إلاّ في أوامر الشرع، ولا يتأتى أن يكون في الأوامر الجارية بين الناس، بخلاف الإرشاد، لأن المندوب، كما هو معلوم، مما يُثاب على فعله في الآخره، ولا يتحقق ذلك في أوامر الناس.

ثالثاً: الدعاء:

والضابط فيه أن يكون من الأدنى إلى الأعلى، أي أن يكون الآمِرُ أدنى مرتبة من المأمور، وأن يكون على وجه الخضوع والتذلل، كقولك: رب اغفر لي ذنبي، ومنه قول المتنبي(ت٣٥٤هـ) يخاطب سيف الدولة الحمداني (ت٣٥٦هـ):

أزِلْ حَسَدَ الحُسّادِ عَنّي بكَبتِهِمْ * فأنتَ الذي صَيّرْتَهُمْ ليَ حُسّدَا

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لِي وَلِوَٰلِدَيَّ ﴾ [إبراهيم٤١]، فإن تحقق في الأمر هذا الضابط، لم يكن المأمور به واجباً، وكان ذلك قرينة صارفة عن الدلالة عليه.

(١) المحصول ٢٠١/١، والإحكام ١٤٢/١.
(٢) الإبهاج ١٧/٢، وتشنيف المسامع بجمع الجوامع ٥٨٥/٢.
(٣) الإبهاج ١٨/٢.

رابعاً: التمنّي:

ويكون ذلك إذا كان الأمر موجّهاً لغير العاقل في الغالب، كالشجر، والبحر، والقمر، والشمس، والجبل، والليل.

ومما يمثل هذا الغرض قول امرئ القيس(ت٥٤٠م):

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلِ ❊ بِصُبْحٍ وما الإصباحُ منكَ بِأَمْثَلِ

ويمكن أن يقال فيه: إنه يكون في طلب شيء محبوب لا قدرة للطالب عليه[١]، وهذا متحقق في الأمر الموجَّه لغير العاقل.

خامساً: الإذن:

وهو ما كان الأمر فيه وارداً بعد الاستئذان، كقولك لمن طرق الباب: ادخل، أو قولك لمن استأذنك بأخذ حاجة معيّنة: خذها، ويرى بعض العلماء أن هذا النوع من الأوامر داخل في الإباحة[٢].

ونظراً لوجود تقارب في المعنى بين الإباحة والندب والإذن، فإن بعض العلماء فرّقوا بينها وقالوا: إن الإذن يكون طلبه من غير الشارع، وأن الإباحة والندب لا تكون إلاّ في أوامر الشارع[٣]، وهو تفريق سليم في الندب، أمّا الإباحة فهي عامة تشمل أوامر الشارع، وأوامر غير الشارع.

يضاف إلى ذلك أن الإذن يختلف عن الإباحة والندب بأنه لابدّ أن يكون مسبوقاً باستئذان[٤].

---

(١) بغية الإيضاح للشيخ عبدالمتعال الصعيدي ٢/٥٥.

(٢) حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع ١/٤٧٠، والقواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ص ١٦٩، وتشنيف المسامع ٢/٥٨٩.

(٣) حاشية العطار ١/٤٧٠.

(٤) المحصول ١/٢٣٦.

سادساً: التعجيز:

يذكر البلاغيون أن صيغة الأمر فيه مستعملة لإظهار عجز من يدّعي القدرة على ما يعجز عنه، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة٢٣]، وقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا۟ مِنْ أَقْطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ فَٱنفُذُوا۟ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَٰنٍ﴾ [الرحمن٣٣]، ومنه قول الشاعر:

أروني بخيلاً طال عمراً ببخله * وهاتوا كريماً مات من كثرة البذل

وضابط التعجيز: أن يكون الأمر فيما هو مستحيل أو ممتنع، وليس في قدرة المأمور أن يأتي به[1].

سابعاً: التهديد:

وضابطه: أن يكون المهدَّد مطالباً بما هو حرام[2]، أو مكروه، أي ما لا يجوز للمهدّد أن يفعله سواء كان في الأحكام الشرعية أو الأمور العرفية بين الناس، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت٤٠]، ومن ذلك قولك لخادمك الذي كسر الزجاجة: اكسر زجاجة أخرى، أو قولك لأخيك أو ولدك الذي أضاع كتابه، واشتريت له كتاباً جديداً بدله: ضيِّعْ هذا الكتاب.

وبوجه عام فإن ضابط التهديد أن تكون صيغة الأمر مستعملة في مقام عدم الرضى بالمأمور به، وهو كما ذكرنا يكون في المكروه والحرام، فمتى كان المأمور به حراماً أو مكروهاً لم تكن صيغة الأمر للوجوب، بل للغرض الذي ذكرناه.

---

(١) الإبهاج ٢/١٩.

(٢) المصدر السابق.

ثامناً: الإنذار:

وهو غير بعيد عن التهديد، لكن جعله بعض العلماء قسماً آخر[1]، وذكروا له مثالاً هو قوله تعالى: ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا۟ فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى ٱلنَّارِ﴾ [إبراهيم ٣٠] وقالوا: إن التهديد هو التخويف، والإنذار هو تخويف مع إبلاغ، وقيل في التفريق بينهما أيضاً إن الإنذار يجب أن يكون مقروناً بالوعيد كالآية السابق ذكرها، أمّا التهديد فلا يجب فيه ذلك[2].

---

(١) تشنيف المسامع ٥٨٧/٢، والإبهاج ١٨/٢، وشرح الكوكب المنير ٢٤/٣، ٢٥.

(٢) المصادر السابقة.

المطلب الرابع
حقيقة الأمر

وفيه فرعان:

الفرع الأول: عرض الآراء والمذاهب

الفرع الثاني: أدلة أهم الأقوال

الفرع الأول
عرض الآراء والمذاهب

اتفق العلماء على أن المعاني المقدّمة لصيغة الأمر ليست حقيقة في كُلِّها[1]، وإنما هي مجازات في أكثرها، واختلفوا فيما هو المعنى الحقيقي لها، أي ما تحمل عليه إن لم توجد قرائن، على أقوال متعددة، أحصى الزركشي(ت٧٩٤هـ) منها اثنى عشر قولاً[2]، نذكر فيما يأتي أهمها:

١- ذهب جمهور العلماء إلى أنها حقيقة في الوجوب[3]، ونسب أبو الحسين البصري(ت٤٣٦هـ) ذلك إلى الفقهاء، وجماعة من المتكلمين، منهم أبو علي الجبائي(ت٣٠٣هـ) في أحد قوليه[4]، وهو المحكي عن الشافعي (ت٢٠٤هـ)، ونصّ عليه الإمام أحمد(ت٢٤١هـ)[5].

٢- وذهب بعض العلماء إلى أنها حقيقة في الندب[6]، وممن قال بذلك أبو هاشم الجبائي(ت٣٢١هـ)[7]، وقد أومأ الإمام أحمد رحمه الله(ت٢٤١هـ) في

---

(١) المحصول ١/٢٠٢، ونهاية الوصول ٣/٨٥٢، والإبهاج ٢/٢٣، والبحر المحيط ٢/٣٦٥.
(٢) البحر المحيط ٢/٣٦٥.
(٣) التمهيد لأبي الخطاب ١/١٤٦، والمستصفى للغزالي ٢/٤١٩، ومختصر المنتهى بشرح العضد ٢/٧٩، والفائق ٢/٣٢.
(٤) المعتمد ١/٧٥، والتمهيد ١/١٤٧، والمستصفى ٢/٤١٩، ونهاية الوصول ٣/٨٥٤، والإبهاج ٢/٢٣، والبحر المحيط ٢/٣٦٨.
(٥) التمهيد ١/١٤٦، والبحر المحيط ٢/٣٦٧.
(٦) المعتمد، والتمهيد، والمستصفى، ونهاية الوصول، والإبهاج، والبحر المحيط في المواضع المذكورة في الهامش(٤).
(٧) مختصر المنتهى بشرح العضد ٢/٧٩، والفائق ٢/٣٣.

رواية علي بن سعيد بقوله: ما أمر به النبي ﷺ فهو عندي أسهل مما نهى عنه، وهذا يدلّ على أن إطلاق الأمر يقتضي الندب، وإطلاق النهي يقتضي التحريم(١).

٣- وذهب بعض العلماء إلى أنها حقيقة في الإباحة(٢).

٤- وذهب قوم إلى أنها مشتركٌ لفظي بين الإيجاب والندب والإباحة، وأن فهم المراد منها يتوقف على القرائن(٣).

٥- وذهب قوم إلى أنها مشترك معنوي بين الإيجاب والندب والإباحة، وأن المعنى المشترك بين هذه الثلاثة هو الإذن، فإذا وردت صيغة الأمر مجردة عن القرائن لم يفهم منها إلاَّ مجرّد الإذن، أمَّا معرفة ما إذا كان الترك معاقباً عليه أو لا، فهو يفهم من القرائن(٤).

٦- وقال قوم إنها مشترك لفظي بين الوجوب والندب، فإذا كان مجرداً عن القرائن لم يُفْهم المراد منه، فلا يحكم على الفعل بأن تاركه معاقبٌ أو ملوم إلاَّ بالقرائن(٥)، ونسب هذا القول إلى الشريف المرتضى (ت٤٣٦هـ)(٦).

٧- وقال قوم إننا لا ندري ما هو الواقع، وإنه محتمل لكلٍّ من الوجوب

---

(١) التمهيد ١/١٤٧.

(٢) مختصر المنتهى بشرح العضد ٢/٨٠، ونهاية الوصول ٣/٨٥٢، والبحر المحيط ٢/٣٦٩، وأصول الفقه للخضري ص ١٩٥، والإبهاج ٢/٥٣.

(٣) المصادر السابقة.

(٤) المصادر السابقة.

(٥) الإحكام ٢/١٤٥، والإبهاج ٢/٢٣، والبحر المحيط ٢/٣٦٨، وأصول الفقه للخضري ص ٩٥.

(٦) الفائق ٢/٣٣، ونهاية الوصول ٣/٨٥٥، والإبهاج ٢/٥٣، والبحر المحيط ٢/٣٦٨.

والندب، فنحن نتوقف[1]، واختار ذلك الغزالي(ت٥٠٥هـ)[2]، وصحّحه الآمدي(ت٦٣١هـ)[3]، وهو رأي أبي الحسن الأشعري(ت٣٢٤هـ) والقاضي أبي بكر الباقلاني(ت٤٠٣هـ)، وإمام الحرمين(ت٤٧٨هـ)[4].

(١) الإبهاج ٢/٢٣.
(٢) المستصفى ٢/٤٢٣.
(٣) الإحكام ٢/١٤٥.
(٤) مختصر المنتهى بشرح العضد ٢/٧٩، والإحكام ٢/١٤٥، والفائق ٢/٣٤، ونهاية الوصول ٣/٨٥٧، والبحر المحيط ٢/٣٦٩.



الفرع الثاني
أدلة أهم الأقوال

وقد استدلَّ كلّ فريق لمذهبه بطائفة من الأدلة، وسنكتفي بذكر أهمّ الفرقاء في هذه المسألة، وهم القائلون بالوجوب، والقائلون بالندب، والقائلون بالقدر المشترك، والقائلون بالوقف.

أولاً: أدلة القائلين بالوجوب:

استدلَّ القائلون بالوجوب بطائفة من الأدلة، ذكر منها أبو الحسين البصري(ت٤٣٦هـ) في(المعتمد) ما يزيد على ثلاثين دليلاً[1]، اختار منها الآمدي ما يزيد على عشرين دليلاً ناقشها ورفض دليليتها على إرادة الوجوب، وسمّاها شبهاً متابعة للغزالي(ت٥٠٥هـ)، وصنفها في ثلاثة أقسام، شُبَهٌ شرعية، وشبه لغوية، وشبه عقلية[2].

١- أمّا الشُّبَهُ الشرعية، فذكر منها ما يرجع إلى الكتاب، ومنها ما يرجع إلى السنة، ومما ذكر من الكتاب:

أ- قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ [النور ٥٤] [3]، ووجه الدلالة منها على الوجوب أمران:

أحدهما: الإجماع على أن الأمر في هذه الآية للوجوب.

والثاني: أنه هدّد مخالف الأمر بالطاعة، والتهديد على المخالفة دليل

---

(١) المعتمد ١/٥٨ وما بعدها.

(٢) الإحكام ٢/١٤٦، وما بعدها.

(٣) وتمامها: ﴿... فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ﴾.

على الوجوب ، بيان التهديد قوله تعالى: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ﴾ ، أي فإن أعرضوا فإن على الرسول فعل ما أمر به من تبليغ الرسالة ، وعليكم ما كلفتم به من الامتثال[1] .

واعترض على هذا الاستدلال بعدم التسليم بالإجماع ، وذلك لأن بين العلماء من يرى أن الأمر حقيقة في الندب ، ومنهم من يرى أنه حقيقة في القدر المشترك بينه وبين الواجب ، فإنه وإن فسّر الطاعة بموافقة الأمر إلاّ أنه يقول ليس في الآية دلالة إلاّ على ندبيّة الموافقة ، أو على أولويتها من غير إشعار بجواز ترك الموافقة أو عدم جوازه ، فإذا كان الأمر كذلك لم يكن الإجماع منعقداً على أن هذا الأمر للوجوب[2] .

واعترض ثانياً بأن قوله تعالى: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ﴾ [النور ٥٤] ، ليس تهديداً ، وإنما هو إخبار بأن الرسول ﷺ ليس عليه إلاّ ما حمل من التبليغ ، وبأن الأمة ما عليها إلاّ ما حمّلوا من القبول ، فلا تهديد في النص المذكور .

وعلى التسليم بأنه للتهديد فهو دليل على الوجوب فيما هدّد على تركه ومخالفته من الأوامر ، وليس فيه دلالة على أن كل أمرٍ مهدّد بمخالفته[3] .

وأجاب بعض العلماء عن ذلك بـ «إن الأمة مجمعة على الاستدلال بهذه الآية وأمثالها كقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء ٥٩] ، على أن امتثال أوامر الله ورسوله ﷺ وأولي الأمر واجب ، فلو لم يكن هذا الأمر للوجوب لكان إطباقهم على الاستدلال بها على الوجوب خطأ ، وهو باطل »[4] .

---

(١) المستصفى ١/٤٣١ .

(٢) نهاية الوصول في دراية الأصول ٣/٨٦٠ .

(٣) المستصفى ١/٤٣٣ ، والإحكام ٢/١٥٠ .

(٤) نهاية الوصول ٣/٨٦١ .

ب- قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور ٦٣].

ووجه الدلالة من الآية: أنها حذَّرت من مخالفة أمر الرسول ﷺ وهدّدت بالعذاب الأليم على ذلك، ومخالفة أمره ﷺ تعني عدم الامتثال له.

وعلى هذا فعدم الامتثال للأمر يستلزم استحقاق العذاب، ولا معنى لاستحقاق العذاب لترك الامتثال إلاّ أن الأمر للوجوب[1].

واعترض على ذلك بأن التحذير غير عامٍ في كلّ أمر، وبأنه لو عمّم لسببٍ ما، فإنه ينتقض بتخلف الحكم عنه في أمر الندب، فلا يكون حجة[2].

وجوّز الآمدي(ت٦٣١هـ) حمل مخالفة الأمر المحذّر منها، على أن لا يعتقد موجبه، وأن لا يفعل ما هو عليه من إيجابٍ أو ندب[3].

ج- قوله تعالى لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف ١٢].

ووجه الاستدلال بهذه الآية: أن صيغة الاستفهام فيها لم يُرَد بها الاستفهام لاستحالة ذلك على الله تعالى، وإنما المراد منه التوبيخ ونفي العذر عنه في عدم السجود مما أمره بذلك، ولو لم يكن الأمر للوجوب، لما حسن توبيخ إبليس وذمّه على ترك السجود[4].

(١) التمهيد ١/ ١٥٠، والمحصول ١/ ٢٠٨، وروضة الناظر بشرح نزهة الخاطر ٢/ ٧٢، ونهاية الوصول في دراية الأصول ٣/ ٨٦٢.

(٢) الإحكام ٢/ ١٥٠.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المحصول ١/ ٢٠٥، ونهاية الوصول ٣/ ٨٥٧، وقواطع الأدلة ١/ ٩٧.

واعترض الآمدي(ت٦٣١هـ) على الاستدلال بالآية بأنها غير عامّة في كلّ أمر، بل هي متعلقة بترك السجود بعد أمره به[١].

د- قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُوا۟ لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات ٤٨].

ووجه الاستدلال بهذه الآية: أن الله تعالى ذمّ أقواماً على ترك ما قيل لهم افعلوه، فلم يفعلوه، ولو لم يكن الأمر للوجوب لما حسن ذلك الذم، كما لو ترك المندوب[٢].

هـ- قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب ٣٦].

ووجه الاستدلال بهذه الآية: أن الله تعالى نفى الخيرة في أمر قضاه هو ورسوله، أي حكم به وعيّنه، ووجّهه نحو المكلف، ونفيُ الخِيَرَةِ يقتضي الإلزام بالفعل، وذلك هو الوجوب[٣].

ومما استُدِلَّ به من السنة:

أ- ما روي أن النبي ﷺ دعا أبا سعيد بن المعلى(ت٧٤هـ)[٤] وهو في الصلاة فلم يُجِبْهُ فقال له: «ما منعك أن تجيب، وقد سمعت الله تعالى يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾[الأنفال ٢٤] [٥]».

---

(١) المعتمد ١/٧١، والإحكام ٢/١٥٠.

(٢) المعتمد ١/٧١، والتمهيد ١/١٤٩، والمحصول ١/٢٠٥، وروضة الناظر بشرح نزهة الخاطر ٢/٢، ونهاية الوصول ٣/٨٦٩.

(٣) المعتمد ١/٧١، والتمهيد ١/١٥٣، والمحصول ١/٢٠٧، وروضة الناظر بشرح نزهة الخاطر ٢/٧٢، والفائق٢/٤٠، ٤١، ونهاية الوصول٣/٨٧٩، وقواطع الأدلة١/٩٨.

(٤) هو الصحابي رافع بن المعلّى، وقيل: الحارث بن المعلّى، وقيل غير ذلك، توفي سنة ٧٤هـ، وذكرت أغلب كتب الأصول أن أبا سعيد هو أبو سعيد الخدري، وهذا خطأ والصواب: أنه ابن المعلّى.

(٥) رواه البخاري عن أبي سعيد بن المعلى، انظر: البخاري بشرح فتح الباري ٨/١٥٦.

ووجه الدلالة فيه: أنه ﷺ قد لام أبا بن سعيد المعلى(ت٧٤هـ) رضي الله عنه على عدم إجابة الرسول ﷺ وقد أُمِرَ بها، فلو لم يكن الأمر للوجوب لما استدعى ذلك اللوم[١].

ب- ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»[٢].

ووجه الدلالة فيه: أنه لو لم يكن للوجوب لما ترتّبت المشقة على الأمر به، لجواز تركه إن لم يكن واجباً، فلا مشقة حينئذٍ[٣].

ج- قوله ﷺ لبريرة[٤]: «لو راجَعْتِه فإنه أبو ولدك»، فقالت: أبأمرك ؟، فقال: «لا، إنما أنا شافع»[٥].

ووجه الدلالة فيه: أنه نفى الأمر وأثبت الشفاعة، والشفاعة تدلّ على

---

(١) التمهيد ١/١٥٥، وروضة الناظر بشرح نزهة الخاطر ٢/٧٢، ونهاية الوصول ٣/٨٨٣، والمعتمد ١/٧٤، والمستصفى ١/٤٢٣، والمحصول ١/٢١٨، وقواطع الأدلة ١/٩٨.

(٢) متفق عليه من حديث أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة، رواه البخاري من حديث مالك، ومسلم من حديث ابن عيينة، قال ابن منده: إسناده مجمع على صحته. انظر: التلخيص الحبير ١/٦٢.

(٣) المعتمد ١/٧٢، والمستصفى ١/٤٣٣، والمحصول ١/٢١٨، وروضة الناظر بشرح نزهة الخاطر ٢/٧٢. وانظر توجيهاً آخر في دلالة الحديث، وكلاماً حول الاستدلال به، في نهاية الوصول ٣/٨٨٧، وقواطع الأدلة ١٠/٩٩.

(٤) بريرة كانت مولاة لعائشة رضي الله عنها اشترتها وأعتقتها، وزوج بريرة اسمه مغيث، خيّرها رسول الله ﷺ بعد أن عتقت، فاختارت مفارقة زوجها، وكان يحبها حباً شديداً، استشفع إليها رسول الله ﷺ فقالت: لا أريده.

(٥) هذا الحديث روي بألفاظ متقاربة، ورواه أكثر من واحد، منهم البخاري في كتاب الطلاق، باب شفاعة النبي ﷺ في زوج بريرة، ومسلم في كتاب العتاق، باب إنما الولاء لمن أعتق، ورواه آخرون.

الندب، ونفي الأمر عند ثبوت الندبيّة يدلّ على أن المندوب غير مأمور به، فيتعيّن الوجوب[1].

ومما يدلّ عليه من الجانب الشرعي: الإجماع، وعدّه بعضهم الأقوى في الدلالة[2]، ووجه ذلك: أن التمسك بمطلق الأمر على الوجوب شائع متكرّر بين الصحابة من غير نكير، كما في أخبار الآحاد[3].

٢- وأما الاستدلال عليه من جهة اللغة، فذكروا أدلة متعدّدة، منها:

أ- وصف أهل اللغة من خالف الأمر بأنه عاصٍ، يُقال: أمرتك فعصيتني، وقال تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه ٩٣].

وقال الشاعر:

أمرتُكَ أمراً جازماً فعصيتني * ....

والعصيانُ اسم ذمّ، ويمتنع الذمّ في غير الواجب، وعلى هذا يتعيّن أن يكون الأمر للوجوب[4].

ب- إن السيد إذا أمر خادمه بأمر فخالفه، فإنه يحسن الحكم عليه من أهل اللغة بالذم واستحقاق العقاب، ولولا أنه للوجوب ما كان الأمر كذلك[5].

٣- وأمّا الاستدلال عليه من جهة العقل فأمور، منها:

---

(١) المحصول ٢١٩/١، وانظر مناقشة الغزالي لهذا الدليل في المستصفى ٤٣٣/١، وقواطع الأدلة ٩٩/١٠.

(٢) الفائق ٤٧/٢.

(٣) التمهيد ١٥٧/١، والمحصول ٢١٩/١، والإحكام ١٤٨/٢، والفائق ٤٧/٢.

(٤) الإحكام ١٤٨/٢، قواطع الأدلة ١٠٠/١.

(٥) المعتمد ٦٠/١، والتمهيد ١٥٧/١، والمستصفى ٤٣٠/٢، والإحكام ١٤٨/٢.

أ- إن الوجوب من المعاني التي تمسّ إليهاالحاجة ، فينبغي أن يكون له لفظ مفرد يخصّه ، وهو الأمر[1] .

ب- إن الأمر مقابل النهي ، والنهي يقتضي ترك الفعل والامتناع عنه جزماً ، فالأمر الذي هو مقابل للنهي ينبغي أن يكون مقتضياً للفعل ، ومانعاً من الترك جزماً ، وذلك هو الواجب[2] .

وفي جميع ما تقدم من الأدلة ، وفيما لم يذكر منها ، توجد مناقشات في دلالتها على أن الأمر المطلق للوجوب ، ومهما يكن من أمر فإن هذه الأدلة ، والأدلة الأخرى التي لم نذكرها إن لم تدلّ على أن الأمر للوجوب قطعاً ، فهي دالة عليه ظناً .

ثانياً: أدلة القائلين بالندب:

وأمّا القائلون بالندب فاستدلوا بطائفة من الأدلة ، منها نقلية ، ومنها عقلية .

١ - أمّا النقلية فمنها احتجاجهم بقوله ﷺ: «إذا أمرتكم بأمرٍ فأتوا منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شيء فانتهوا » ، ووجه الدلالة منه أنه ﷺ فوّض الأمر بالاستطاعة ، فدلّ على أنه للندب[3] .

ونوقش هذا الدليل بمنع كون التفويض إلى الاستطاعة دليلاً على عدم

---

(١) الإحكام ٢/١٤٨ ، والفائق ٢/٥١ .

(٢) المعتمد ١/٦٥ ، والإحكام ٢/١٤٩ ، وانظر فيه ستة أدلة أخر من جهة العقل .

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ، من حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «دعوني ما تركتكم ، إنما أهلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » ، وأخرجه مسلم في كتاب الحج باب فرض الحج مرة في العمر ، وفي كتاب الفضائل ، وأخرجه آخرون منهم ابن ماجه والنسائي وأحمد والبيهقي وأبو داود وغيرهم .

الوجوب ، لأن التفويض إلى الاستطاعة لايعني ما شئتم ، والحديث فيه مبالغة تامّة في طلب الفعل المأمور به ، وذلك لا يناسب جواز الترك[1] .

٢- وأمّا دليلهم العقلي فهو أن المندوب ما كان فعله خيراً من تركه ، وهو داخل في الواجب فكلّ واجب مندوب ، وليس كل مندوب واجباً ، لأن الواجب ما يلام على تركه ، والمندوب ليس كذلك ، فوجب جعل الأمر حقيقة فيه ؛ لكونه متيقّناً[2] .

وأجيب عن هذا الدليل بمنع كون المندوب داخلاً في الواجب ، لأن جواز الترك معتبر في حقيقة المندوب ، وهو ينافي حقيقة الواجب الذي لا يجوز فيه الترك ، فلا يكون داخلاً فيه[3] .

ثالثاً: أدلة القائلين بالاشتراك، أي بالقدر المشترك بين الوجوب والندب:

١-إنَّ صيغة الأمر استعملت في الوجوب تارة ، وفي الندب تارة أخرى ، فوجب أن تكون حقيقة في القدر المشترك بينهما ، وهو رجحان الفعل على الترك ، وإلاّ فلو كانت حقيقة فيهما للزم الاشتراك ، أو كانت حقيقة في أحدهما للزم المجاز ، والاشتراك والمجاز كلاهما خلاف الأصل .

وأجيب عن ذلك بأن الأدلة قد قامت على أن الأمر حقيقة في الوجوب ، فالمصير إلى كونه مجازاً في الندب وغيره من الأغراض واجب لئلا يلزم الاشتراك اللفظي والمجاز أولى من الاشتراك[4] .

---

(١) المستصفى ٤٢٨/١ ، والإحكام ١٥٤/٢ ، ونهاية السول ٩٠٦/٣ .

(٢) الإحكام ١٥٤/٢ ، نهاية الوصول ٩٠٩/٣ .

(٣) المصدران السابقان ، وانظر في نهاية الوصول أدلة أخرى للقائلين بالندب ٩٠٦/٣-٩١١ ، وانظر أيضاً دليلاً آخر في المستصفى ٤٢٧/١ .

(٤) نهاية الوصول ٩١٢/٣ ، والإبهاج ٤١/٢ .

٢- إن توقّف الذهن عن الجزم وتردده بين الواجب والمندوب عند سماع الصيغة مجردة عن القرينة ، دليل على أنها مشتركة بينهما .

وأجيب عن ذلك بمنع التوقف والتردد ، بل إن المتبادر إليه عند سماع صيغة الأمر مجردة عن القرائن هو الوجوب ، ويعزّز ذلك تمسّك الصحابة بها على الوجوب[١] .

رابعا: أدلة القائلين بالتوقف:

واحتج القائلون بالتوقف بأدلة ، أهمها قولهم: إن صيغة الأمر(افعل) ترد لأغراض متعدّدة ، فترد والمراد منها الوجوب ، وترد والمراد منها الندب ، وترد والمراد منها التهديد ، وترد والمراد منها الإباحة ، إلى غير ذلك من الأغراض ، وليس حملها على أحد هذه الأغراض أو الوجوه أولى من حملها على الوجه الأخر ، فوجب التوقف ، كما هو في اللفظ المشترك كاللون والعين .

---

(١) نهاية الوصول في الموضع السابق .



المبحث الثاني
أحكام متنوعة للأمر

وفيه عشرة مطالب:

المطلب الأول: دلالة الأمر على المرّة أو التكرار

المطلب الثاني: الأمر المعلق بشرط أو صفة أو وقت هل يفيد التكرار؟

المطلب الثالث: دلالة الأمر على زمن المأمور به(التراخي أو الفور)

المطلب الرابع: مقتضى الأمر بعد الحظر

المطلب الخامس: الأمر بعد الاستئذان

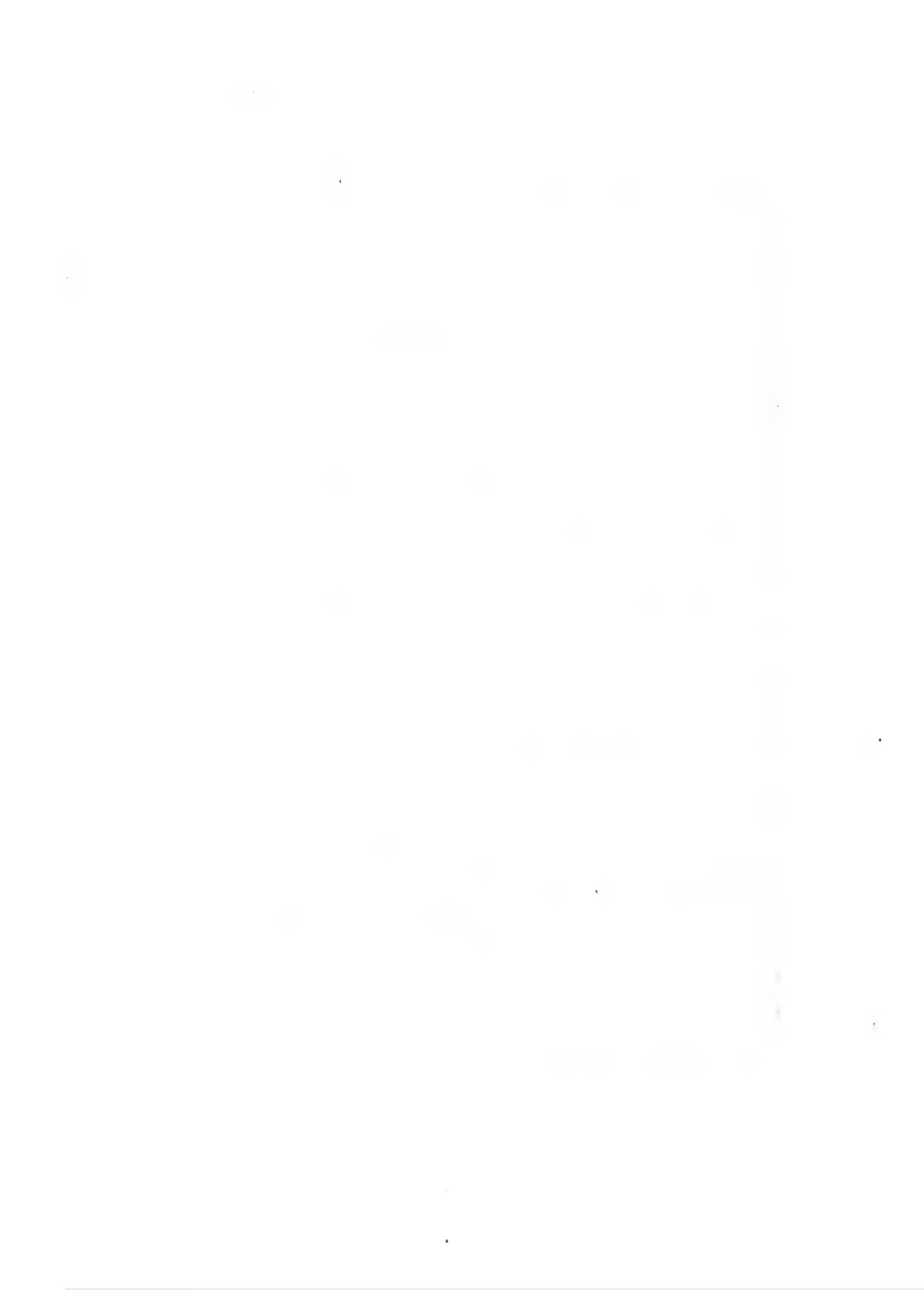
المطلب السادس: الأمر بالشيء هو نهي عن ضدّه

المطلب السابع: اقتضاء الأمر الإجزاء

المطلب الثامن: الأمر بالأمر بالشيء

المطلب التاسع: هل فوات وقت الامتثال يحتاج إلى أمر مجدّد

المطلب العاشر: تناول الأمر المعدوم



المطلب الأول
دلالة الأمر على المرّة أو التكرار

الفرع الأول: عرض الأقوال:

إذا لم توجد قرينة يفهم منها ما إذا كان المطلوب بالأمر مراداً إحداثه مرة واحدة، أو أن المراد منه أن يتكرّر، فإن العلماء اختلفوا في ذلك، وكانت لهم آراء متباينة.

وهذه المسألة ردّ الغزالي (ت٥٠٥هـ) الخلاف فيها إلى المقدار، حيث يتردّد الأمر فيه بين المرّة الواحدة، واستغراق العمر[1]، ولم يذكر بعض الأئمة كالفخر الرازي (ت٦٠٦هـ)[2]، والآمدي (ت٦٣١هـ)[3] قيد حيثيّة التقسيم، وإنما ذكرا المسألة نفسها، وآراء العلماء فيها.

ومهما يكن من أمر فإن العلماء اختلفوا في هذه المسألة على مذاهب عدّة، أهمها المذاهب الآتية:

المذهب الأول: إن الأمر مقتضٍ للتكرار المستوعب لزمان العمر، مع الإمكان.

وقد نسب ذلك إلى الإمام أبي إسحاق الإسفراييني (ت٤١٧هـ)، وأبي حاتم القزويني (ت٤١٤هـ)[4]، وذكره ابن عقيل مذهب أحمد وأصحابه[5].

---

(١) المستصفى ٢/٢.
(٢) المحصول ١/٢٣٧.
(٣) الإحكام ٢/١٥٥.
(٤) جمع الجوامع ٢/٣٨٣، والبحر المحيط ١/٣٨٥، والعدة لأبي يعلى ١/٢٦٦، وقواطع الأدلة ١/١١٥.
(٥) الواضح ٢/٥٤٥، والمختصر في أصول الفقه لابن اللحام ص ١٠٠.

المذهب الثاني: إنه للمرّة الواحدة ويحتمل التكرار، أي لا يَدْفَعه، كما عبّر عن ذلك بعض الأصوليين، وإذا كان كذلك فإن ابن السبكي(٧٧١هـ) يرى أنه إذا لم يدفع التكرار لا يكون للمرة، لأنه لو كان للمرة لدفع التكرار[١].

المذهب الثالث: إنه للمرة الواحدة ولا يحتمل التكرار.

وهو قول أبي الحسين البصري(ت٤٣٦هـ)، وهو قول أكثر الشافعية[٢].

المذهب الرابع: التوقُّف في الزيادة على المرة، وعدم القضاء فيها لا بنفي ولا إثبات[٣].

واختار محقّقو العلماء أنه لا يفيد التكرار، ولا المرّة، وإنما هو لطلب الماهية من غير إشعار بوحدة أو كثرة، وأن الماهية تحصل بالمرة الواحدة[٤]، ولكن لا جَزْمَ بأنه يُكْتَفى بها، غير أنه إذا لم توجد قرينة تدلّ على التكرار فإن المرة الواحدة كافية[٥]، وقد عبّر الإمام ابن الحاجب (ت٦٤٦هـ) عن ذلك بقوله: «إن المدلول طلب حقيقة الفعل، والمرة والتكرار خارجي، ولذلك يبرأ بالمرة»[٦].

---

(١) الإبهاج ٢/٤٨، والتمهيد لأبي الخطاب ١/١٨٨، وروضة الناظر بتحقيق د. السعيد ص١٩٩، نهاية الوصول ٣/٩٢٣، البحر المحيط ٣/٣٨٦، قواطع الأدلة ١/١١٥.

(٢) المعتمد ١/١٠٨، التمهيد لأبي الخطاب ١/١٨٨، روضة الناظر بتحقيق د. السعيد ص ١٩٩، نهاية الوصول ٣/٩٢٣، البحر المحيط ٣/٣٨٦، قواطع الأدلة ١/١١٥.

(٣) الإحكام ٢/١٥٥.

(٤) المحصول ٢/٢٣٧، والإحكام ٣/١٥٥، ونهاية الوصول ٣/٩٢٣، وجمع الجوامع ٢/٣٧٩.

(٥) المحصول ٢/٢٣٧، والإحكام ٢/١٥٥.

(٦) مختصر المنتهى بشرح العضد ٢/٩٢.

وهو اختيار إمام الحرمين[1].

المذهب الخامس: إنه مشترك بين المرة الواحدة وبين التكرار[2].

الفرع الثاني: أدلة الأقوال والمذاهب:

ولجميع هذه المذاهب أدلة غير سالمة من الاعتراضات والمناقشات حولها، وسنورد بعضها فيما يأتي:

أولاً: أدلة القائلين باقتضاء الأمر التكرار:

وهي أدلة متعدّدة، نذكر منها ما يأتي:

١- إن الصحابة فهمت من ظاهر قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة ٦]، أنه يقتضي التكرار، ومما يؤيد ذلك أنه ﷺ لمّا جمع في سفره إلى مكة بطهارة واحدة بين صلوات، قال له عمر بن الخطاب (ت٢٣هـ) رضي الله عنه: أعَمْداً فعلت هذا يا رسول الله ؟ فقال: «نعم»، ففهم رضي الله عنه من إطلاق الآية التكرار، فلما خالف النبي ﷺ وجمع بطهارة واحدة سأله عن ذلك، واستكشف عن حاله[3].

٢- قياس الأمر على النهي، لأن النهي أفاد وجوب ترك الشيء، والأمر أفاد وجوب فعله، فإذا كان النهي أفاد وجوب الترك على الاتصال أبداً، فإن الأمر ينبغي أن يفيد وجوب الفعل على الاتصال أبداً[4].

واعترض على ذلك بأن هذا الدليل جعل النهي والأمر سواء، وهذا مخالف للإجماع، لأن الفقهاء أجمعوا على أن النهي يقتضي التكرار،

---

(١) البرهان ١/٢٢٩، ونهاية الوصول ٣/٩٣٣.

(٢) نهاية الوصول ٣/٩٢٤.

(٣) العدة ١/٢٦٦، والتمهيد ١/١٩٤، ونهاية الوصول ٣/٩٢٧.

(٤) المصادر السابقة، والتبصرة ص ٤٤، وقواطع الأدلة ١/١١٥.

وفرّقوا بين الأمر والنهي بفروق متعدّدة، وما خالف الإجماع لا يُلْتَفَت إليه[1].

ومن الممكن أن يُقال في هذا الدليل إنه قياس في اللغة، وهو ممنوع عند العلماء، على أن من العلماء من لا يرى أن النهي نفسه يقتضي التكرار ليقاس عليه، لأن معنى التكرار أن يفعل فعلاً، وبعد فراغه منه يعود إليه، وهذا لا يوجد في النهي، لأن الكفّ فعل واحد مستمر، وليس بأفعال مكرّرة، بخلاف الأمر، فإنه توجد فيه أفعال مكرّرة[2].

٣- إن الواحد من أهل اللغة إذا قال لخادمه: احفظ هذا الفرس، فحفظه ساعة، ثم ترك حفظه، استُحسن ذمّه وتوبيخه، وكذا المودع، فدلّ هذا على أن الأمر يقتضي التكرار[3].

٤- إن النبي ﷺ قال في شارب الخمر: «اضربوه»، فكُرّر الضرب، فلو لم يكن الأمر للتكرار لما كُرّر الضرب.

وأجيب عن ذلك بأن تكرار الضرب كان لقرينة، وهي شاهد الحال على أنهم علموا أنه يقصد ردعه وزجره، وذلك لا يحصل بالمرة الواحدة، بخلاف الأمر المجرّد عن القرائن، الذي هو موضع الخلاف[4].

٥- ما رُوي عن الأقرع بن حابس(ت٣١هـ)[5]، أنه قال للنبي ﷺ -حين أمرهم بالحج-: أَلِعامِنَا هذا أم للأبد ؟، فلو لم يقتضِ الأمر التكرار لم

---

(١) العدة ١/٢٦٦، ونهاية الوصول ٣/٩٢٥.

(٢) قواطع الأدلة ١/١٢٠.

(٣) العدة ١/٢٧١، والتمهيد ١/١٩٦، والتبصرة ص ٤٥.

(٤) التمهيد ١/١٩٣، ونهاية الأصول ٢/٩٢٧، والتبصرة ص ٤٣.

(٥) التمهيد ١/١٩٢، والتبصرة ص ٤٣، وقواطع الأدلة ١/١١٥.

يكن للسؤال معنى[1]، ويبدو أن هذا الدليل يمكن إرجاعه إلى دليل أعمّ، وهو أنه لو لم يكن مفيداً للتكرار لما حسن السؤال.

٦- إن الأمر ليس فيه إشعار بأنه مختصٌّ بزمان دون زمان، وليس حمله على أحد الأزمنة أولى من حمله على البعض الآخر، وإذا كان الأمر كذلك فيجب التعميم في الأزمنة بحمله على التكرار، وإن لم يكن الأمر كذلك فلا بدّ من التفصيل[2].

٧- إن الأمر لو لم يُفِد التكرار لم يَجُزْ ورود النسخ عليه، لاستلزامه البداء في حقّه تعالى وهو محال.

٨- لو كان الأمر لا يفيد التكرار فإنه لا يجوز الاستثناء منه، لاستحالة الاستثناء من المرة الواحدة، لكن الاستثناء جائز وواقع[3]، فبطل أن يكون الأمر غير مفيد للتكرار.

وقد أجيب عن الدليل السابق، أي السابع، بعدم التسليم بما قيل، وبأنه يجوز نسخ الشيء قبل حضور وقت العمل به، وليس في ذلك تكرار.

وهذا الجواب إنما يستقيم على رأي الأشاعرة الذين جوّزوا النسخ قبل حضور وقت العمل به[4]، وأمّا من لم يجوز النسخ فيرى أن النسخ قرينة على إرادة التكرار.

وأجيب عن الدليل الأخير، أي الثامن، بأن الاستثناء من المرة ممنوع على رأي من يرى أن الأمر على الفور، وأمّا على رأي من لم يقل بذلك

---

(١) نهاية الوصول ٣/٩٢٥.

(٢) المصدر السابق ٣/٩٢٦، وقواطع الأدلة ١/١٢٣.

(٣) المصدر السابق، والتبصرة ص ٤٦.

(٤) المصدر السابق.

فإنه يجوز عندهم الاستثناء مما ذكر[1].

٩- إن القول بالتكرار أحوط للمكلف[2].

ثانياً: أدلة القائلين إن مقتضى الأمر المرّة الواحدة:

وقد استدلَّ القائلون بأن مقتضى الأمر المرّة الواحدة بطائفة من الأدلة، نذكر منها ما يأتي:

١- قياس الأمر على الخبر، فإنه إذا قال شخص: صلّى فلان، فإن كلامه يقتضي أنه صلى صلاة واحدة، ولا يقتضي التكرار، وإذا كان الخبر كذلك فإن الأمر مثله في عدم اقتضاء التكرار، لأن الأمر أمرٌ باتباع الفعل، والخبر خبر عن وقوعه[3].

وأجيب عن هذا الدليل بالفرق بين الخبر والأمر، لأن الخبر في الفعل هو إخبار عن إيقاع الفعل في زمن قد شاهده المخبر، وهذا لا توجد له صيغة خاصة بخلاف الأمر المطلق الذي له صيغة[4].

وأجيب، أيضاً، بأنه قياس في اللغة وهو ممنوع[5].

٢- إن قول القائل: صُمْ، وصلّ، أمر بما يسمّى صلاةً وصوماً، فإذا فعل صلاة واحدة، أو صوماً واحداً، فإنه يكون ممتثلاً بذلك، وآتياً بما يتضمّنه الأمر[6].

وأجيب عن ذلك بعدم التسليم بأنَّ الأمر المذكور لا يقتضي التكرار،

---

(١) المصدر السابق ٣/ ٩٣٠.

(٢) المصدر السابق ٣/ ٩٢٦.

(٣) العدة ١/ ٢٧٢، والتمهيد ١/ ١٨٨، ونهاية الوصول ٣/ ٩٣٤، والتبصرة ص ٤٢.

(٤) العدة ١/ ٢٧٢.

(٥) نهاية الوصول ٣/ ٩٣٥.

(٦) العدة ١/ ٢٧٣، والتمهيد ١/ ١٨٨، والتبصرة ص ٤٢، وقواطع الأدلة ١/ ١١٧.

بل هو أمر بما يسمّى صلاة على التكرار، كما في قوله: لا تزنِ، نهيٌ عمّا يسمّى زنا على التكرار[1]، لكنّ في هذا الجواب قياساً في اللغة، وهو ممنوع عندهم.

٣- إن القول بأنَّ مقتضى الأمر التكرار يؤدي إلى التناقض فيما لو أمر بشيئين مختلفين، كالحجّ والجهاد، لأنه لا يمكن أن يواصل كلٍّ واحد منهما أبداً[2].

وأجيب عن ذلك بأنَّا نثبت التكرار حيث كان ممكناً، وإذا كان الأمر كذلك فلا تناقض في ذلك[3].

٤- لو كان الأمر مقتضياً للتكرار ما حسن الاستفهام عن ذلك، وما حسن توكيده بالمرّة الواحدة[4].

وأجيب عن ذلك بعدم التسليم بحسن الاستفهام، ولو سلّم ذلك فإنه يجاء به على طريق التثبّت من الأمر[5]، وأمّا توكيده بالمرّة الواحدة فهو قرينة تصرف الأمر عن مقتضاه إليها.

٥- إن السيّد إذا قال لخادمه: ادخل السوق واشتر تمراً، لم يُعْقَل منه التكرار، ولو لامه على تركه التكرار لحَسُن من العقلاء ذمّه، بل لو كرّر العبد شراء التمر كلما دخل السوق لحسن لومه، ولجاز للسيد أن يقول له: إني لم آمرك بتكرار دخول السوق، ولا بتكرار الشراء[6].

---

(١) العدة في الموضع السابق، والتمهيد ١/١٩١.

(٢) العدة في الموضع السابق، والتمهيد ١/١٩١.

(٣) العدة ١/٢٧٤، والتمهيد في الموضع السابق.

(٤) المصدران السابقان.

(٥) العدة ١/٢٧٤، والتمهيد ١/١٩٢.

(٦) التمهيد لأبي الخطاب ١/١٧٨.

٦- إن الشخص لو حلف ليفْعَلنَّ كذا فإنه يبرُّ بفعل مرّة واحدة، ولو كان مقتضى الأمر التكرار لما برّ بفعل المرّة الواحدة، كما لو حلف ليَفْعَلَنَّ على الدوام[١].

واعترض على هذا الدليل بأن الأمر في اللغة يقتضي التكرار في اليمين والتوكيل، ولكن ترك مقتضى اللغة بالشرع، ولا يمتنع أن يكون مقتضى اللفظ في اللغة معنى من المعاني، ثم يقرر الشرع فيه معنى آخر غير المعنى اللغوي، مثال ذلك، أنه لو حلف لا يأكل الرؤوس، فإن الرؤوس في اللغة عامّة تشمل كل رأس، لكنّ الشرع قد خصّ ذلك برؤوس الغنم، وعلى هذا لا يحنث عند أكله رؤوس السمك، أو رؤوساً غير الغنم[٢].

وأجيب هذا الاعتراض بأن الشرع لا يغيّر مقتضى اللغة، وإنما يقرّره ويضيف إليه حكماً زائداً.

ثالثاً: أدلّة القائلين بالتوقّف:

وأمّا القائلون بالتوقّف، فقد استدلوا بطائفة من الأدلة، أيضاً، منها:

١- لو كان الأمر يدلُّ على التكرار أو المرة، لكان ذلك ثابتاً بدليل، والدليل إمّا أن يكون العقل، أو النقل، والعقل لا مدخل له في إثبات ذلك، والنقل إمّا آحاد أو تواتر، والآحاد لا تعتبر في إثبات قواعد الأصول التي لا تثبت إلاّ بما هو قاطع، والتواتر غير موجود، فلا سبيل لنا إزاء ذلك إلاّ التوقّف[٣].

وأجيب عن ذلك بأنه لا يسلّم أن إثبات قواعد الأصول لا يكون إلاّ

(١) التمهيد ١/١٩٠.

(٢) التمهيد في الموضع السابق.

(٣) الإحكام ٢/١٥٩، والأمر والنهي عند علماء العربية والأصوليين ص١٣٩.

بالقاطع، بل الظنّ كافٍ في إثبات مدلولات الألفاظ[1].

٢- إن الأمر لا ظهور له في المرة الواحدة، ولا في التكرار، بيان ذلك أنه لو كان ظاهراً في المرّة الواحدة لكان قول الآمر: (اضرب مرّة واحدة) تكراراً، وقوله: (اضرب مراراً) تناقضاً.

ولو كان ظاهراً في التكرار لكان قوله(اضرب مراراً) تكرارٌ، وقوله(اضرب مرّة واحدة) تناقضاً[2].

وإذا لم يكن ظاهراً في أحد الأمرين، فالمخرج من ذلك التوقّف[3]، حتى يتبيّن المراد.

وأجيب عن ذلك بمنع التناقض، أي في قوله: (اضرب مرّة واحده)، أو(اضرب مراراً)، بل إن غاية ما في ذلك دلالة الدليل على إرادة التكرار المحتمل، أو إرادة المرّة الواحدة المحتملة[4].

٣- إنه يحسن الاستفهام من الآمر، فيما لو قال: (اضرب) فيُقال له: أتريد أن أضرب مرّة واحدة أو مرّات، وهذا يدل على أن الكلام يحتمل الأمرين، وليس ظاهراً في أحدهما[5]، لأنه لو كان ظاهراً في أحدهما لما حسن الاستفهام، وإذا لم يظهر في أحدهما فإنه يلزم التوقُّف[6].

وأجيب عن ذلك بأن حسن الاستفهام إنما كان لتحصيل اليقين فيما يحتمله اللفظ، لا لأن الأمر لا يدلّ على شيء عند إطلاقه، بل إن الأمر

---

(١) شرح مختصر المنتهى للعضد ٢/٨٣.

(٢) الإحكام ٢/١٥٧.

(٣) المصدر السابق ٢/١٥٩.

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق ٢/١٥٧.

(٦) المصدر السابق.

محتمل لإرادة المرّة أو التكرار، ولهذا جاز الاستفهام لتحصيل اليقين[1].

الفرع الثالث: الراجح في المسألة:

وبعد النظر فيما ذكر من الأدلة، لم يتّضح رجحان واحد من الأقوال المتقدمة، ويبدو أن ما اختاره محققو العلماء، وهو أن الأمر لا يفيد التكرار ولا الوحدة بصفته، وإنما هو لطلب الماهية من غير إشعار بوحدة أو كثرة، وأن الماهية تحصل بالمرّة الواحدة[2]، ولكن لا جزم بأنه يُكتفى بها، أو أنه إن لم توجد قرينة تدلُّ على التكرار فإن المرّة الواحدة كافية، وذلك لما سبق من تعبير ابن الحاجب(ت٦٤٦هـ) عنه بقوله: «إن المدلول طلب حقيقة الفعل، والمرّة والتكرار خارجي، ولذا يبرأ بالمرّة»[3].

ومهما يكن من أمر، فإن صيغة الأمر تدلّ على طلب إيجاد الماهية، من غير نظر إلى وحدة أو تكرار، والوحدة أو التكرار قيود في الأمر لا تفرض فيه من غير وجود أدلة عليها[4].

أثر اختلاف الأصوليين في عدد ما يقتضيه الأمر في اختلاف الفقهاء:

انبنى على اختلاف الأصوليين في اقتضاء الأمر المطلق التكرار أو عدم اقتضائه، طائفة من الأحكام الفقهية، وهي أحكام قليلة ومحدودة، وقد علّل بعض الباحثين لأسباب هذه القلّة، وأرجعها إلى أمرين هما:

١ - إن جمهور الفقهاء اتجهوا إلى أن الأمر لا يقتضي التكرار ولا يحتمله، ممّا وحّد رأيهم وجعل الخلاف بينهم في الآثار الفقهية ضيقاً جداً.

---

(١) الأمر ودلالته على الأحكام الشرعية ص ١٢٨

(٢) انظر ذلك في المراجع الآتية: المحصول ٢/٢٣٧، والإحكام ١/١٥٥، وجمع الجوامع ٢/٣٧٩، والبحر المحيط ٢/٣٨٥، ونهاية الوصول ٣/٩٢٣.

(٣) مختصر المنتهى بشرح العضد ٢/٨٢.

(٤) أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة ص ١٧٨.

٢- إن أوامر الشرع قلما تأتي دون أن تحفّ بها قرينة تدلّ على المرّة، أو التكرار[١].

ونذكر فيما يأتي بعض الأحكام التي اختلف فيها الفقهاء بناءً على الاختلاف في القاعدة الأصولية، وهي هل الأمر يقتضي التكرار أو لا ؟.

١- قال الله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ ﴾ [المائدة ٦].

وقد انبنى على الأوامر في هذه الآية أن من ذهب إلى أن الأمر يقتضي التكرار، قال: إنه لا يجوز أن يجمع المتيمّم بين فريضتين بتيمّم واحد؛ لأن مقتضى قوله تعالى: ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ ﴾ أن كل قائم إلى الصلاة يؤمر بالغسل بالماء إن قدر، وبالمسح بالتراب إن عجز، والمتيمم في المكتوبة الثانية قائم إلى الصلاة، فهو مأمور بالغسل إن قدر، فليكن مأموراً بالمسح إن عجز.

وهذا ما يقتضيه ظاهر اللفظ، كما قالوا.

وإلى ذلك ذهب جمهور الشافعية، وهو قول ابن جرير الطبري(ت٣١٠هـ) لكن له أن يصلي من النوافل ما شاء[٢].

---

(١) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء للدكتور مصطفى سعيد الخن ص ٣٢٠.

(٢) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ٧٧، ٧٨، ومنهاج الطالبين بحاشيتي قليوبي وعميرة ١/ ٩٠.

وذهب الحنفية القائلون بأنه لا يقتضي التكرار، إلى أنه يجوز له أن يجمع بين الفريضتين بتيمّم واحد[1]، بل له أن يصلي ما شاء من الفرائض والنوافل، ولا ينتقض تيمّمه إلاَّ بما ينقض الوضوء، أو برؤية الماء، وإلى ذلك ذهب ابن حزم(ت٤٥٦هـ)، وهو مذهب الحسن[2].

٢-قال الله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة ٣٨].

فالذي قال إن الأمر يقتضي التكرار يرى تكرار القطع، إذا تكررت السرقة، حتى يؤتى على أطرافه الأربعة.

ويرى الحنفية أن الأمر في قوله تعالى: ﴿فَٱقْطَعُوٓا۟﴾ لا يقتضي التكرار، فلا يقطع في المرّة الثالثة[3]، لكن يبدو أن للحنفية توجيهاً آخر في هذه المسألة، وهو أن عدم القطع مستند إلى الاستحسان المستند إلى الأثر، الذي انعقد عليه الإجماع، كما قالوا، وهو أنّ عليّاً(ت٤٠هـ) ﷺ قال: إني لأستحيي من الله تعالى أن لا أدع له يداً يأكل ويستنجي بها، ورِجْلاً يمشي بها، وبهذا قال الصحابة فانعقد إجماعاً[4].

٣- لو أن رجلاً وكَّل آخر بتطليق زوجته، فقال له: طلّق امرأتي، فطلّقها الوكيل ثم تزوجها الموكِّل، فليس للوكيل أن يطلقها بالأمر الأول طلاقاً ثانياً[5]، على رأي من قال إن الأمر لا يفيد التكرار، ويلزم جواز ذلك على رأي من قال: إن الأمر يفيد التكرار.

---

(١) المصدر السابق، وفتح القدير ١/٩٥، وذكر أنه قول المالكية.

(٢) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء ص ٣٢٠.

(٣) تخريج الفروع على الأصول ص ٧٨، وطريقة الخلاف بين الأسلاف للإسمندي ص٢٥٣.

(٤) الهداية ٢/٥٤.

(٥) أصول الشاشي ص١٢٣، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية ص٣٢٢.

٤- لو قال شخص لآخر زوِّجني امرأة، فلا يتناول هذا الأمر بالتزويج إلاَّ تزويجه مرّة واحدة، كالضرب لا يدل على خمس ضربات، أو عشر ضربات، ولا يحتمل ذلك، بل هو دال على مطلق الضرب الذي هو معنى واحد[١]، وهذا على رأي من رأى أن الأمر لا يفيد التكرار، ويلزم على رأي من قال إنه للتكرار، جواز ذلك، أي تزويجه مرّات متعدّدة.

٥- ولو قال شخص لوكيله بع هذه السلعة فباعها، ثم رُدَّت عليه بالعيب، أو قال له: بع السلعة بشرط الخيار ففسخ المشتري البيع، فليس للوكيل أن يبيع السلعة ثانياً، عند الشافعية، كما جزم بذلك الرافعي (ت٦٢٣هـ) في آخر الوكالة، ويوجد وجه آخر عند الشافعي(ت٢٠٤هـ) هو أنه يجوز له ذلك، كما حكاه الرافعي(ت٦٢٣هـ) أيضاً، في الباب الثالث من أبواب الرَّهن[٢]، وهذا الوجه هو الموافق للقول بأنَّ الأمر للتكرار، وهو ما نسبه بعضهم للشافعية.

٦- لو قال لعبده: تزوّجْ، فإنه ليس له ذلك إلاَّ مرّة واحدة[٣].

(١) أصول الشاشي ص١٢٦.
(٢) التمهيد ص٢٨٣.
(٣) أصول الشاشي ص١٢٤.



المطلب الثاني
الأمر المعلّق بشرط أو صفة أو وقت
هل يفيد التكرار؟

الفرع الأول: عرض الأقوال والمذاهب:

ذكرنا آراء العلماء بشأن الأمر المطلق الذي لم يقيّد بمرّة أو كثرة، أو يعلّق بشرط أو صفة، والآن نذكر آراءهم بشأن الأمر المعلّق على شرط أو صفة، وهل يقتضي تكرار المأمور به بتكرّرهما أو لا ؟.

وقبل عرض آراء العلماء واستدلالاتهم، نوضّح المراد من ذلك بذكر أمثلة لها.

فمثال المعلق بشرط قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾[المائدة ٦]، وقوله: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة ٦] الآية، وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة ٣٨]، وقوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾[النور ٢]، وأضاف بعض العلماء إلى الشرط أو الصفة، إضافة الأمر إلى الوقت، نحو قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء ٧٨][1].

فإذا كان الأمر بهذه الكيفية، أي معلّقاً بواحد مما ذكر، فهل يقتضي تكرار المأمور بتكرارها، أو لا ؟، اختلف العلماء في ذلك، فمنهم من أثبته، ومنهم من نفاه[2].

---

(١) انظر نهاية الوصول ٣/ ٩٤١.

(٢) نهاية الوصول ٣/ ٩٤١.

لكننا ننبه هنا ، إلى أن من قال إن الأمر المطلق يفيد التكرار ، فهو عنده هنا أولى[1] .

فالاختلاف واقع بين من لا يرى إفادة الأمر التكرار ، ولابد قبل ذكر الاستدلالات من تحرير محل النزاع .

قال الآمدي(ت٦٣١هـ): إن ما علق به المأمور به من الشرط أو الصفة إمّا أن يكون قد ثبت كونه علّة في نفس الأمر لوجوب المأمور به كالزنا ، أو لا يكون ، بل الحكم يتوقّف عليه من غير تأثير فيه ، كالإحصان الذي يتوقف عليه الرجم في الزنا ، فالأول أي الذي ثبت كونه علّة فالاتفاق واقع على تكرّر الفعل بتكرّره ، نظراً إلى تكرر العلة ، وليس لصيغة الأمر والتعليق ، وإن كان الثاني ، أي ما كان الحكم متوقفاً عليه من غير تأثير فيه ، فهو محل الخلاف[2] .

ووافقه على ذلك ابن الحاجب(ت٦٤٦هـ)[3] ، والصفيّ الهندي (ت٧١٥هـ)[4] ، وآخرون[5] .

لكن فخر الدين الرازي(ت٦٠٦هـ) أجرى الخلاف مطلقاً دون نظر إلى كون القيد علة أوْ لا[6] .

وقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب ، ذكر الزركشي(٧٩٤هـ) في البحر المحيط خمسة منها[7] ، ولكن يبدو أن عرضه لهذه المذاهب لم ينظر

(١) الإحكام ٢/١٦١ ، والإبهاج ٢/٥٥ ، والبحر المحيط ٢/٣٨٨ ، ٣٨٩ .
(٢) الإحكام ٢/١٦١ .
(٣) مختصر المنتهى الأصولي بشرح العضد ٢/٨٣ .
(٤) نهاية الوصول ٣/٩٤٢ .
(٥) شرح الكوكب المنير ٣/٤٦ .
(٦) المحصول ١/٢٤٣ ، والبحر المحيط ٢/٣٩٩ .
(٧) البحر المحيط ٢/٣٨٩-٣٩١ .

فيه إلى ماحرّره الآمدي(ت٦٣١هـ) من بيان محل النزاع، إذْ أدخل ما كان الشرط فيه مناسباً لترتب الحكم عليه بحيث يكون علّة، وما كا ن معلقاً بصفة تقتضي التكرار عن طريق القياس، ولهذا فسوف نقتصر على المذاهب في هذه المسألة وفقاً لتحرير محل النزاع، كما ذكره الآمدي(ت٦٣١هـ)، وابن الحاجب(ت٦٤٦هـ)، وهي ثلاثة المذاهب الآتية:

المذهب الأول: إنه إذا علّق على شرط، أو قيّد بوصف، أو أضيف إلى وقت فإنه يقتضي التكرار.

المذهب الثاني: إنه لا يقتضي التكرار.

وصحّحه ابن السمعاني(ت٤٨٩هـ)، وقال: «المذهب الصحيح أنه لا يتكرّر بتكرارهما، وقضيته عند وجود الشرط أو الصفة مثل قضيته عند إطلاق الأمر»[1].

المذهب الثالث: إنه لا يقتضي التكرار بصيغته، وإنما يقتضيه عن طريق القياس.

وهو اختيار فخر الدين الرازي(ت٦٠٦هـ) في المحصول[2]، والقاضي البيضاوي(ت٦٨٥هـ) في المنهاج[3].

الفرع الثاني: أدلة الأقوال والمذاهب:

وفيما يأتي نذكر أدلة هذه الأقوال أو المذاهب، وما قيل فيها، وما هو الراجح منها، وما يترتب على هذا الخلاف من ثمرات.

---

(١) قواطع الأدلة لابن السمعاني ١/١٢٤.

(٢) المحصول ١/٢٤٣.

(٣) منهاج الوصول بشرح نهاية السول ٢/٤١.

أولاً: أدلة القائلين أنه يفيد التكرار:

استدلَّ القائلون بأنه يفيد التكرار بطائفة من الأدلة[1]، منها:

١- ورد في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ أوامر متعلقة بشروط وصفات، ومضافة إلى أوقات، وهي متكرّرة بتكررها، كقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة ٦]، وقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ [الإسراء ٧٨]، وقوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة ٣٨]، وغيرها، ولو لم يكن الأمر المقيّد بها ذكر مقتضياً للتكرار لما كان المأمور به متكرراً[2].

وأجيب بمنع الملازمة لجواز أن يكون التكرار مستفاداً من دليل منفصل لا من الأمر نفسه، ونُقِضَ بالحج فإنه متعلق بشرط، ولا يقتضي التكرار[3]، قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران ٩٧].

٢- إن النهي المعلّق بالشرط أو الصفة يقتضي التكرار، فكذلك الأمر، إمّا بالقياس عليه، أو لأن الأمر بالشيء نهي عن ضده، فإذا كان ضد المأمور واجب الترك بوصف التكرار، ففعل المأمور به واجب بذلك الوصف لا محالة[4].

---

(١) أورد الآمدي(ت٦٣١هـ) في الإحكام ١٦٢/٢، لهذا المذهب ستة أدلة، وأورد الصفي الهندي(ت٧١٥هـ) خمسة أدلة. نهاية الوصول ١٤٦/٢ وما بعدها.

(٢) الإحكام ١٦٢/٢، ونهاية الوصول ٩٤٦/٣، وقواطع الأدلة ١٢٤/١.

(٣) التبصرة ص ٤٩.

(٤) الإحكام ١٦٣/٢، ونهاية الوصول ٩٤٩/٣، والتبصرة ص٤٩، وقواطع الأدلة ١٢٤/١.

وأجيب عن ذلك بأنه قياس في اللغة ، وهو ممنوع[1] ، ولو سلّم فإنه لا يسلّم أن يتكرر بتكرر الشرط ، لأن مقتضى النهي هو المنع من الفعل عند وجود الشرط ، سواءً تكرّر الشرط أو لم يتكرر[2] .

٣- إنَّ العلّة يتكرر الحكم بتكررها باتفاق ، فينبغي أن يتكرر الأمر المعلّق بالشرط ، لأن الشرط أقوى من العلّة ، وذلك لأن الحكم المعلّق على شرط ينتفي بانتفاء الشرط ، الذي يلزم من عدمه العدم ، بخلاف العلّة ، فإنها إذا انتفت لم يلزم انتفاء المعلول ، لجواز أن يكون ثابتاً بعلة أخرى[3] .

وأجيب بالفرق ، لأن العلّة موجبة للحكم بخلاف الشرط[4] .

ثانياً: أدلة القائلين أنه لا يفيد التكرار:

احتج هذا الفريق بطائفة من الأدلّة ، أورد منها الآمدي(ت٦٣١هـ) ثلاثة أدلة ، عدّها من الأدلّة الواهية ، واختار أن يستدل على ذلك بدليل آخر خاص .

وفيما يأتي ذكر هذه الأدلة ، وما قيل فيها :

١- قياس الأمر المعلّق بالشرط أو الصفة على الخبر المعلّق بهما ، فإنه لا يقتضي التكرار ، فكذلك الأمر ، بيان ذلك أنه لو قال : إن جاء زيدٌ جاء عمرو ، فإنه لا يلزم تكرّر مجيء عمرو عند تكرّر مجيء زيد بالإجماع ، فكذلك الأمر[5] .

---

(١) نهاية الوصول في الموضع السابق .

(٢) المصدر السابق .

(٣) شرح العضد على مختصر المنتهى ٢/٨٣ ، والأمر ودلالته على الأحكام الشرعية ص١٣٦ ، والتبصرة ص٤٨ ، وقواطع الأدلة ١/١٢٤ .

(٤) قواطع الأدلة ١/١٢٥ .

(٥) الإحكام ١/١٦١ ، والمحصول ١/٢٤٤ .

وأُبطلت هذه الحجة بأن حاصلها يرجع إلى القياس في اللغة، وهو باطل[1].

٢- لو قال الرجل لزوجته: إن دخلت الدار فأنتِ طالق، لا يتكرّر الطلاق بتكرار دخول الدار، فكذلك لو قال: اذا زالت الشمس فصلّوا[2].

وأُجيب عن ذلك بأنَّ حاصل هذا الدليل يرجع إلى القياس في اللغة، أيضاً، إذْ قيس الأمر على إنشاء الطلاق الذي ليس بأمر، والقياس في اللغة باطل، كما ذكرنا[3].

٣- إنَّ اللفظ يحتمل التكرار وعدمه، فهو لا دلالة فيه إلاَّ على تعليق شيء بشيء، فهو أعمّ من تعليقه عليه في كل صورة، أو في صورة واحدة، بدليل صحة تقسيمه إليها، والمشعر بالأعمّ الذي هو مجرد التعليق، لا يلزم أن يكون مشعراً بالأخصّ الذي هو التعليق المفيد للتكرار، فلزم من ذلك أن التعليق لا يدلّ على التكرار.

وردّ الآمدي(ت٦٣١هـ) هذا الدليل بأنه محض الدعوى بأنَّ الأمر المضاف إلى الشرط أو الصفة لا يفهم منه اقتضاء التكرار بتكرر الشرط، أو الصفة، وهو عين محلّ النزاع[4].

واختار-بعد أن أبطل الأدلَّة السابقة- أن يستدل على عدم التكرار بأن يُقال: لو وجب التكرار فإن المقتضي له لا يخلو من أن يكون الأمر نفسه، أو الشرط، أو مجموع الأمرين.

---

(١) الإحكام ٢/١٦١.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق، والمحصول ١/٢٤٤، ونهاية السول ٢/٤٣.

- لا جائز أن يُقال إنَّ المقتضي للتكرار هو الأمر نفسه، للأدلة التي أقيمت على أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار.

- ولا جائز أن يُقال بالثاني، أي إنَّ المقتضي للتكرار هو الشرط؛ لأن الشرط غير موثّر في المشروط، بحيث يلزم من وجوده وجود المشروط، وإنما تأثيره في انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط، لأن الشرط هو ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده الوجود.

- ولا جائز أن يُقال بالثالث، أي إنَّ الموجب للتكرار مجموع الأمرين أي الأمر نفسه والشرط؛ للإجماع على أنه لو قال لخادمه: إذا دخلت السوق فاشترِ لحماً، فإنه لا يقتضي التكرار، وعدم اقتضاء التكرار إمَّا أن يكون مع تحقق الموجب للتكرار، أو لا مع تحقّقه.

أمَّا الأول، أي مع تحقق الموجب للتكرار فإنه غير جائز، لأن انتفاء التكرار مع وجود موجبه إمَّا أن يكون لمعارض أو لا لمعارض، لا جائز أن يكون لمعارض لما فيه من تعطيل الدليل عن إعماله، وهو خلاف الأصل، ولا جائز أن يكون انتفاء التكرار لا لمعارض؛ لما فيه من مخالفة الدليل من غير معارض، فلم يبق سوى الثاني، أي القول بأنَّ الأمر المقيّد بشرط أو صفة، أو إضافة للوقت لا يقتضي التكرار[1].

ثالثاً: أدلة القائلين بأنَّ الأمر لا يقتضي التكرار بصيغته، وإنما يقتضيه عن طريق القياس:

ودليلهم على أنه لا يقتضي التكرار بصيغته يمكن أخذه من الدليل الثالث لمن استدلّوا على أن الأمر لا يفيد التكرار، وأمَّا الدليل على أنه-أي الأمر المعلّق بالشرط أو الصفة-يقتضي التكرار عن طريق القياس، فلأن

(١) الإحكام ١/١٦٢.

ترتيب الحكم على الصفة أو الشرط يفيد علّيّة الصفة أو الشرط لذلك الحكم، لما تقرّر في مباحث العلّة في القياس، فيتكرّر الحكم بتكرّر ذلك، لأن المعلول يتكرّر بتكرّر علّته[1].

لكن هذا الطرح الذي أورده هذا المذهب إنما يستقيم على مذهب من أجرى الخلاف مطلقاً دون نظر إلى ما إذا كان القيد مفيداً للعليّة أولاً، ودون التزام بتحرير محلّ النزاع الذي أخرج به الآمدي(ت٦٣١هـ) القيود المفيدة للعليّة من موضع النزاع، لاتفاق الجميع على إفادتها للتكرار كلما تكرّر القيد، وهو الأقرب للصواب.

(١) نهاية السول ٢/٤٣.

المطلب الثالث
دلالة الأمر على زمن المأمور به

وهي المسألة المُعَنْوَن لها بدلالة الأمر على الفور أو التراخي.

الفرع الأول
عرض الأقوال والمذاهب

إذا لم توجد قرينة يفهم منها أن المطلوب بالأمر مراد إحداثه على الفور أو على التراخي، فإن العلماء اختلفوا فيه، أيضاً، وكانت لهم طائفة من الآراء تمثّل مذاهب أصحابها.

ونذكر فيما يأتي أهم هذه الآراء أو المذاهب.

المذهب الأول: إنَّ المطلوب بالأمر يلزم إحداثه على الفور، أي إنه يجب التعجيل بالإتيان به.

وذهب إليه كل من قال إن الأمر يقتضي التكرار، لأنه ليس بالإمكان تحقيق هذا التكرار من دون الفورية والتعجيل بفعل المأمور به[1].

وهو ظاهر مذهب الحنابلة[2]، ومذهب المالكية[3]، وبعض الحنفية،

---

(١) إرشاد الفحول ص٩٩.

(٢) نزهة الخاطر العاطر ٨٥/٢، والقواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ص١٧٩، وشرح الكوكب المنير ٤٨/٣، والتمهيد ٢١٥/١، والفائق ٧٧/٢.

(٣) شرح تنقيح الفصول ص١٢٨ و ١٢٩.

ومنهم الكرخي(ت٣٤٠هـ)[١]، وبعض الشافعية[٢].

المذهب الثاني: إنَّ المطلوب بالأمر الإتيان بمقتضاه على التّراخي.

وهو الصحيح من مذهب الحنفية[٣]، وفسّروه بأنَّ المراد منه أنه يجب مطلقاً عن الوقت، وأن خيار التعيين إلى المكلف، ولو مات قبل الأداء يأثم بتركه[٤].

ونسب هذا الرأي أو المذهب إلى الإمام الشافعي(ت٢٠٤هـ) رحمه الله، ومعظم أصحابه، وإلى أبي علي الجبائي(ت٣٠٣هـ)، وابنه أبي هاشم(ت٣٢١هـ)، وإلى أبي الحسين البصري(ت٤٣٦هـ)، وأرداوا من ذلك جواز التأخير عن أول الوقت، والمبادر ممتثل كالمؤخر.

وهو اختيار طائفة من العلماء[٥].

وفسّر بعضهم التراخي بأنه إذا جاء بمقتضى الأمر على الفور لا يعدّ ممتثلاً للأمر.

وهذا القول بهذا التفسير، عدّه بعض العلماء خرقاً للإجماع[٦].

المذهب الثالث: القول بالتوقف.

وفي تفسير التوقف أقوال متعددة، وقد اكتفى ابن السبكي(ت٧٧١هـ) في

---

(١) كشف الأسرار للبخاري ١/٢٥٤، وكشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١/١١٤، وذكر أن الكرخي نقله عن أصحابه من الحنفية، وذكر أن بعضهم نسبه إلى أبي يوسف.

(٢) قواطع الأدلّة ١/١٢٧، وإرشاد الفحول ص ١٠٠.

(٣) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١/١١٣، وأصول السرخسي ١/٢٦.

(٤) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار في الموضع السابق.

(٥) قواطع الأدلّة ١/١٢٧، والإحكام ٢/١٦٥، ونهاية الوصول ٣/٩٥٢، والفائق ٢/٧٨، ٧٩.

(٦) نهاية الوصول ٣/٩٥٣، ٩٥٤، والفائق ٢/٨٠.

الإبهاج بتصويره بأنه متوقف فيه، إمّا لعدم العلم بمدلوله، أو لأنه مشترك بينهما، أي بين الفور والتراخي[1].

وفصّل الصفي الهندي(ت٧١٥هـ) في ذكر المتوقفين، فسمّى من توقفوا لعدم العلم بمدلول الأمر: المتوقِّفين توقف اللاأدْرية، وجعلهم غلاة ومقتصدين، فالغلاة من توقفوا في المبادر والمؤخر في أنه ممتثل أولاً، والمقتصدون من قطعوا بامتثال المبادر، وتوقفوا في المؤخر في أنه ممتثل أولاً، وهؤلاء انقسموا إلى عدة فرقاء في مسألة تأثيم المؤخِّر[2].

المذهب الرابع: إنَّ الأمر المطلق الذي لم ترافقه قرينة دالّة على فور أو تراخ يكون لمطلق الطلب، أي لا يكون فعله واجباً على الفور، ولا على التراخي، قال الآمدي(ت٦٣١هـ): «والمختار أنه مهما فعل، كان مقدِّماً أو مؤخِّراً، كان ممتثلاً للأمر، ولا إثم عليه بالتأخير»[3]، وقال فخر الدين الرازي(ت٦٠٦هـ) في المحصول: إنه الحق[4]، واختاره أيضاً ابن الحاجب (٦٤٦هـ)[5]، والقاضي البيضاوي(ت٦٨٥) في المنهاج[6].

وقد اسْتُدِلَّ لكل مذهب مما ذكر بطائفة من الأدلّة، نكتفي بذكر أهمها فيما يأتي:

(١) الإبهاج ٢/ ٥٩، وقواطع الأدلّة ١/ ١٣٠.
(٢) نهاية الوصول ٣/ ٩٥٤، ٩٥٥.
(٣) الإحكام ٢/ ١٦٥.
(٤) المحصول ١/ ٢٤٧.
(٥) مختصر المنتهى بشرح العضد ٢/ ٨٣.
(٦) منهاج الوصول بشرح نهاية السول ٢/ ٤٤.

الفرع الثاني
أدلة الأقوال أو المذاهب

أولاً: أدلة القائلين بأنَّ الأمر على الفور:

١-قوله تعالى لإبليس: ﴿ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾ [الأعراف١٢].

ووجه الدلالة منه أنه تعالى ذمّ إبليس على ترك السجود في الحال، مما يدل على أنه كان واجباً عليه في الحال[١]، إذْ لو لم يكن كذلك لكان لإبليس أن يقول: إنك ما أوجبته عليّ في الحال[٢].

وردّ الصفي الهندي(ت٧١٥هـ) هذا الاستدلال بأن الأمر في هذه الآية كان مقروناً بما يدل على أنه للفور، بدليل قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ [ص ٧٢]، فإنه جعل الأمر بالسجود جزاء لشرط التسوية والنفخ، والجزاء يحصل عقب الشرط، فالفورية المستفادة في النصّ المستدلّ به، استفيدت من هذه القرينة[٣].

وأبدى ابن السبكي(٧٧١هـ) على اعتراض الصفي الهندي(ت٧١٥هـ) على الاستدلال بالآية نظراً من جهة أنه قد يمنع أن الجزاء يحصل عقب الشرط، وإذا تُخُيِّل أن حصول الجزاء عقب الشرط استفيد من الفاء، فإن النحاة نصوا على أنها في هذا الموضع لا تفيد تعقيباً[٤].

---

(١) الإحكام ٢/١٦٦، والمحصول١/٢٤٩، ومنهاج الوصول بشرح نهاية السول ٢/٤٥، ونهاية الوصول ٣/٩٥٨، والفائق ٢/٨٢.

(٢) المحصول ١/٢٤٩.

(٣) نهاية الوصول ٣/٩٦٠، والإبهاج ٢/٦١.

(٤) الإبهاج ٢/٦١.

٢-إنَّ السيد لو قال لخادمه اسقني ماءً فإنه يفهم منه تعجيل السقي، حتى لو أخَّر السقي استحق الذم.

وأجيب عن ذلك بأنَّ التعجيل والفورية مستفادة من القرينة العرفية، وهي أن العبد يعلم أن السيد لا يستدعي الماء إلاَّ وهو محتاج إلى شربه، وهذا هو الأغلب، ولهذا فإنه لا يستحق الذم في كل أمر[1].

٣- قوله تعالى: ﴿ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ ﴾ [آل عمران ١٢٣]، يدلّ على أن الأمر للفور، لأنه أمر بالمسارعة وهي التعجيل بالمأمور به، والأمر للوجوب، فالمسارعة واجبة، ولا معنى للقول بأنَّ الأمر يقتضي الفور إلاَّ ذلك[2].

وفي معنى هذه الآية قوله تعالى: ﴿ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِ ﴾[المائدة ٤٨].

وأجيب عن الاستدلال بالآية المذكورة بأنَّ الفورية لم تستفد من الأمر نفسه، بل من قوله تعالى: ﴿ وَسَارِعُوٓاْ ﴾، أي إنَّ لفظ المسارعة دالٌّ على الفورية، لامطلق الأمر.

وقد يعترض على هذا الجواب بأمور، منها: إنَّ دلالة الأمر على وجوب المسارعة إلى أسباب المغفرة ثبتت بطريق الاقتضاء، فلا يلزم منه وجوب المسارعة في كل أمر، وإنما يختص بما اتفق عليه[3].

٤- إنَّ الأمر لو لم يكن للفور لكان التأخير جائزاً، وجوازه إمَّا مع بدل، أو لا مع بدل، والاثنان باطلان.

(١) المحصول ٢٥١/١، والإحكام ١٦٦/٢، وفيه جواب مفصّل يحسن الاطلاع عليه، والمعتمد ١٢١/١، ونهاية الوصول ٩٦٠/٣، ٩٦١، وقواطع الأدلّة ١٤٢/١.

(٢) التمهيد ٢٣٢/١، والمحصول ٢٤٩/١، والإبهاج ٦٢/٢.

(٣) الإبهاج ٦٢/٢.

أمَّا بطلان الأول، فبسبب أن البدل هو مايقوم مقام المبدل من جميع الوجوه، فإذا أتي به وجب سقوط التكليف عمَّن كلّف به، وهذا باطلٌ بالاتفاق.

وأمَّا بطلان الثاني، وهو أن يكون بلا بدل، فبسبب أن يترتّب عليه منع كون المأمور به واجباً؛ لأن المفهوم من قولنا: ليس بواجب، أنه مما يجوز تركه من غير بدل[1].

٥- إنَّ القول بأنَّ الأمر للفور فيه احتياط، إذْ به يتحقق الخروج عن عهدة التكليف، والخروج عن عهدة التكليف واجبة، بيان ذلك أننا أجمعنا على أن المبادر خارج عن عهدة التكليف واختلفنا في المؤخّر: هل هو خارج عن عهدة التكليف أو لا، فالاحتياط يقتضي إيقاع الفعل عقب الأمر، ليحصل الخروج عن عهدة التكليف يقيناً[2].

وأجيب عن هذا الدليل بطائفة من الإجابات، لم يرتضها الصفّي الهندي(ت٧١٥هـ) ورأى أن الأولى الجواب عن ذلك بالمعارضة بالضرر الناشئ من الإيجاب على الفور، فإن الأدلّة النافية للضرر والحرج نافية له[3].

ثانياً: أدلّة القائلين بأنَّ الأمر للتراخي:

واستدلَّ القائلون بأنَّ الأمر للتراخي ببعض الأدلَّة.

وقبل ذكرها ننبِّه إضافة إلى ما ذكرناه عند تقرير المذاهب، أن هذا

---

(١) المحصول ١/٢٤٩، والإبهاج ٢/٦٢ و ٦٣.

(٢) المحصول ١/٢٥١، والإحكام ٢/١٦٦، ونهاية الوصول ٣/٩٦٢.

(٣) نهاية الوصول ٣/٩٦٣ و ٩٦٤، ونشير هنا إلى أن الرازي في المحصول ذكر تسعة أدلَّة، وأن الصفي الهندي أورد في كتابه المذكور في هذا الهامش عشرة أدلَّة لمن قال إنَّ الأمر للفور، وناقشها، فراجعها لزيادة الإطلاع.

المذهب ذكر ابن السمعاني(ت٤٨٩هـ) في كتابه(قواطع الأدلّة) أنه الأصح[١]، كما ذكر السرخسي(٤٩٠هـ) أنه الذي يصحّ من مذهب الحنفية، ولم تذكر أكثر أمّهات المصادر الأصولية دليلاً له، ولكن ورد في كتب الحنفية ما يفيد ذلك، كما أن الصفي الهندي(ت٧٥١هـ) أورد دليلاً آخر غير ذلك، وفيما يأتي بيان ذلك:

١- قال السرخسي(ت٤٩٠هـ): «وحجّتنا في ذلك: أن قول القائل لعبده: افعل كذا الساعة، يوجب الائتمار على الفور، وهذا أمر مقيّد، وقوله: (افعل) مطلق، وبين المطلق والمقيّد مغايرة على سبيل المنافاة، فلا يجوز أن يكون حكم المطلق ما هو حكم المقيّد، فيما يثبت التقييد به، لأن في ذلك إلغاء صفة الإطلاق، وإثبات التقييد من غير دليل»[٢]، وعبّر النسفي(ت٧١٠هـ) في المنار عن ذلك، بقوله: «لنا: إنه يعود على موضوعه بالنقض حينئذٍ»[٣] أي أنه يتساوى المطلق والمقيّد في الحكم، وهو باطل.

٢- وذكر الصفي الهندي(٧١٥هـ) دليلاً آخراً للقائلين بالتراخي، لكنه لم يرتضه، وقال: إنه - أي الأمر- ليس للفور لضعف أدلّة القائلين به، وأن تأخيره عن آخر الوقت غير جائز، فدلَّ ذلك على أن المأمور به واجب في آخر الوقت[٤]، وردّ هذا الدليل بأنه مخالف للإجماع فلا يكون مسموعاً[٥].

ثالثاً: أدلة القائلين بالوقف:

وأمّا القائلون بأنّنا لا ندري فقد احتجوا بدليلين، هما:

(١) قواطع الأدلّة ١/١٣٧ تحقيق د.علي الحكمي.
(٢) أصول السرخسي ١/٢٦.
(٣) المنار بشرح كشف الأسرار ١/١١٤.
(٤) نهاية الوصول ٣/٩٦٨.
(٥) المصدر السابق ٣/٩٦٨، ٩٦٩.

١- أن معرفة دلالة الأمر على الفور أو التراخي؛ أو القدر المشترك بينهما، إمَّا أن يكون طريق إثباته العقل أو النقل، أمَّا العقل فلا مدخل له في دلالات اللغة، وأمَّا النقل فهو إمَّا متواتر أو آحاد، والآحاد لا يفيد في موضوعنا الذي لا تثبت به قواعد الأصول إلاَّ بالقطع، والمتواتر غير متحقق، وقد عرف جواب ذلك من الجواب في مسألة التكرار، والجواب هو هو.

٢- إنَّ الأمر المطلق يحتمل أن يراد به فعل المأمور به على الفور، ويحتمل أن يراد به فعله على التراخي، ولا يوجد ما يدل على أحدهما، فصار كالمجمل بالنسبة إلى محتملاته، فيجب التوقف حتى يقوم الدليل على إرادة أحد محتملاته.

وأجيب عن ذلك بمنع الإجمال في المدلول الذي هو إيقاع المأمور به، والاحتمالات المتردّدة في اللازم غير مضرّة، كما في المكان وأحوال الفاعل[١].

رابعا:

وأمَّا القائلون بأنه لمطلق الطلب، وأنه لا يدلّ على فورٍ، أو تراخٍ، ما لم تصحبه قرينة، فقد احتجّوا بأنَّ مدلول الأمر حقيقة في طلب الفعلَ ليس غير، فمهما أتى المأمور بالفعل، في أي وقتٍ كان، سواءً كان مقدّماً أو مؤخراً، فإنه يُعدّ آتياً بمدلول الأمر، أي ما طلب منه، فيكون ممتثلاً، ولا إثم عليه بالتأخير، لكونه أتى بما أمر به على الوجه الذي أُمر به[٢].

ويبدو أن هذا هو الراجح من الآراء، وهو المختار للمحققين من العلماء، لمعقولية دليلهم، وموافقته لظاهر ما تقتضيه النصوص.

---

(١) نهاية الوصول ٣/٩٦٩.

(٢) الإحكام ٢/١٦٥.

الفرع الثالث

الآثار المترتّبة على الاختلاف في مقتضى الأمر من حيث الزمن

ترتّب على الخلاف المتقدم في مقتضى الأمر من حيث الزمن أحكام فقهيّة متعدّدة، نذكر منها ما يأتي:

١- من ملك نصاب الزكاة، وحال عليه الحول، وتمكن من إخراج الزكاة، فإن مذهب القائل بالفور يقتضي إخراج الزكاة فوراً عند تمكّن المكلّف من إخراجها، بعد استيفاء شروطها، ويستحق المؤخّر للامتثال العقاب، وإن أجّل الدفع فهو ضامن للمال إن تلف(١).

وأمّا على مذهب القائل بالتراخي فإن له أن يؤخّر إخراج الزكاة، ولا يأثم بذلك.

ونسب إلى الإمام محمد بن الحسن(ت١٨٩هـ) أن المكلّف لا يصير مفرّطاً بتأخير أداء الزكاة وصدقة الفطر والعشر(٢).

٢-قضاء صوم من أفطر في رمضان بعذرٍ، كسفرٍ أو مرضٍ، أو حيضٍ، فإنه على رأي من قال بالفور يلزمه المبادرة بالقضاء، حتى أنه لو أخّره مع تمكّنه منه، إلى أن جاء رمضان آخر فإنه يأثم، ويجب عليه القضاء، ومع القضاء كفّارة للتأخير، وعلى هذا لا يصحّ صوم النافلة حتى تؤدّى الفريضة، وهذا لأن القضاء مأمور به في قوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة ١٨٥]، والأمر يقتضي الفور.

---

(١) الأمروالنهي عند علماءالعربية والأصوليين ص ١٥٨، وتوجد تفاصيل في مذهب أحمد. انظر: القواعد لابن اللحام ص ٢٤١.

(٢) أصول الشاشي ص١٣١، وأصول السرخسي ٢٦/١، وهذا بناء على أن الأمر للتراخي، كما هو المشهور من مذهب الحنفية.

وذهب جمهور الحنفية إلى أن القضاء على التراخي ، بناءً على رأيهم في مقتضى الأمر ، ويترتّب على ذلك أن له أن يصوم ما شاء من النوافل قبل القضاء[1] .

٣-إذا قال شخص لآخر: بعْ هذه السلعة ، فقبضها الشخص ، وأخّر بيعها مع القدرة عليه ، فتلفت السلعة ، فإن قلنا إنَّ الأمر للفور ضمن قيمتها لتقصيره ، وإنْ كان بخلاف ذلك بأنْ قلنا إن الأمر للتراخي أو إن الأمر لمجرّد الطلب ، فلا ضمان عليه[2] .

٤-إذا تحققت شروط فريضة الحج ، فهل يلزم من تحقّقت معه هذه الشروط أداء فريضة الحج على الفور ، أو على التراخي ؟ ، اختلف العلماء في ذلك ، فذهب الحنابلة إلى أن الحجّ على الفور ، مستدلين بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [آل عمران ٩٧] ، وقوله تعالى: ﴿ وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة ١٩٦] ، والأمر على الفور[3] .

وذهب الشافعية إلى أن فرض الحج على التراخي ، واستدلُّوا على ذلك بأنَّ الحج فرض في السنة السادسة ، والرسول ﷺ لم يحجّ إلاَّ في السنة العاشرة ، وكان معه من أصحابه من لا عذر لهم في التأخير ، فلو كان الحجّ على الفور لم يجز التأخير[4] .

ولكن يلاحظ أن هذا القول لم يبن على دلالة الأمر ، وإنما أخذ من القرائن ، والاستدلال العقلي والتاريخي ، ولهذا نجد أن الحنفية الذين يرون أن مقتضى الأمر التراخي يقولون بوجوب الحجّ على الفور[5] .

---

(١) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء ص٣٢٨ .

(٢) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص٢٨٨ .

(٣) المغني لابن قدامة ٦/٥ .

(٤) الأمر والنهي عند علماء العربية والأصوليين١٥٧ ، عن حاشية الرملي على المنهاج ٢٢٩/٣ .

(٥) الهداية شرح بداية المبتدي ٩٦/١ .

المطلب الرابع
مقتضى الأمر بعد الحظر(*)

الفرع الأول: عرض الأقوال والمذاهب:

اختلف جمهور العلماء القائلين بأنَّ صيغة الأمر المطلق للوجوب، فيما إذا وردت بعد الحظر، على أقوال متعدّدة، منها:

١ - إنها للإباحة، وهو قول الأكثر(١)، وهو الذي نصّ عليه الإمام الشافعي(ت٢٠٤هـ)(٢)، ورجّحه ابن الحاجب(ت٦٤٦هـ)(٣).

٢ - إنها للوجوب، ولا أثر لتقدّم النهي عليها(٤)، وهو رأي المعتزلة(٥)، واختيار فخر الدين الرازي(ت٦٠٦هـ)(٦)، والبيضاوي في المنهاج(٧)، وبذلك أخذ القاضي أبو يعلى(ت٤٥٨هـ)، وأبو إسحاق

(*) ذكر الأسنوي(ت٧٧٢هـ) في التمهيد أنه يحتاج إلى الجمع بين هذه القاعدة، وبين قولهم: ما كان ممنوعاً منه، لو لم يجب، فإذا جاز وجب(ص ٢٧١، ٢٧٢)، وذكرها في الكتاب المذكور في أفعال النبي ﷺ فقال: ما كان من الأفعال ممنوعاً، لم يكن واجباً، فإذا فعله الرسول ﷺ فإنا نستدل بفعله على وجوبه، وذلك كالقيامين والركوعين في الخسوف، فإن الزيادة في الصلاة مبطلة في غير الخسوف، فمشروعية جوازهما دليل على وجوبها(التمهيد ص٤٣٩).

(١) الإحكام ٢/١٧٨، وشرح مختصر المنتهى للعضد ٢/٩١.

(٢) نهاية السول ٢/٣٥، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص٢٧١.

(٣) مختصر المنتهى بشرح العضد ٢/٩١، والتمهيد للأسنوي ص٢٧١.

(٤) الإحكام ٢/١٧٨، وشرح مختصر المنتهى للعضد في الموضع السابق.

(٥) المصدران السابقان.

(٦) المحصول ١/٢٣٦، ونهاية السول ٢/٣٤، والتمهيد للأسنوي ص٢٧١.

(٧) منهاج الوصول بشرح نهاية السول ٢/٣٤، وانظر: التمهيد للأسنوي ص٢٧١.

الشيرازي(ت٤٧٦هـ) وابن السمعاني(ت٤٨٩هـ)، وصدر الشريعة من الحنفية[١].

٣- التوقف، وهو منهج إمام الحرمين(ت٤٧٨هـ)[٢].

٤- إنها إن كانت معلّقة بزوالِ علةِ عُرُوض النهي، فمقتضاها هو ما كانت تقتضيه قبل النهي، قال العضد(ت٧٥٦هـ): وهو غير بعيد[٣].

الفرع الثاني: أدلّة الأقوال والمذاهب:

وفيما يأتي نذكر أهمّ أدلَّة هذه المذاهب أو الأقوال، وما أورد عليها، والراجح منها في المسألة، مع تنبيهنا إلى أن المسألة مفروضة في الأمر المطلق الذي لم تتصل به قرينة تحدّد المراد منه.

أولاً: أدلة القائلين بالإباحة:

استدل القائلون بأن الأمر بعد الحظر للإباحة بعدد من الأدلة، نذكر بعضها فيما يأتي:

١-إنَّ الغالب من استعمال الأمر بعد الحظر في عرف الشارع، للإباحة، ويظهر ذلك من استقراء وَتَتَبّع هذه الأوامر، وهذا ما يظهر من عُرف اللغة، أيضاً، لأن الإباحة هي السابقة إلى الفهم، والسبق والتبادر علاقة الحقيقة، ومن أمثلة ذلك:

أ-قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟ ﴾[المائدة ٢]، فالأمر في الآية جاء بالطلب من المتحللين من الإحرام بالاصطياد، بعد أن كان محظوراً عليهم بقوله تعالى: ﴿ غَيْرَ مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ﴾ [المائدة ١] والاصطياد مباح وليس بواجب.

---

(١) شرح الكوكب المنير ٥٨/٣.

(٢) الإحكام ١٧٨/٢، وشرح مختصر المنتهى للعضد ٩١/٢، ونهاية السول ٣٥/٢.

(٣) شرح مختصر المنتهى للعضد ٩١/٢، وانظر في ذلك: الإحكام ١٧٨/٢.

ب- قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ﴾ [الجمعة ١٠]، أباحت الآيات الانتشار في الأرض، والابتغاء من فضل الله، بعد ما حرّم ذلك بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [الجمعة٩].

ج- قوله تعالى -في إتيان الرجل امرأته بعد الطهر من الحيض-: ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ﴾ [البقرة ٢٢٢]، فأباح ذلك، بعد أن حظره وحرّمه، بقوله: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ﴾ [البقرة ٢٢٢].

د- قوله ﷺ: «كنتُ نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها»[١]، دلّ أمره ﷺ: «ألا فزوروها» على الإباحة، بعد إذْ نهى عنها وحرّمها[٢].

هـ- قوله ﷺ: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فادّخروا»[٣]، دلّ أمره ﷺ على إباحة ادِّخار لحوم الأضاحي، بعد إذْ كان قد حرّمها[٤].

---

(١) رواه مسلم في صحيحه عن عبدالله بن بريدة عن أبيه، قال: قال رسول الله ﷺ: «نهيتكم عن زيارة القبور، فزوروها» صحيح مسلم بشرح النووي ٤/٤٦، كما رواه الحاكم عن أنس، وأخرجه ابن ماجه عن ابن مسعود، وهو حديث صحيح. الجامع الصغير ٢/٩٧.

(٢) الإحكام ٢/١٧٨، وروضة الناظر بشرح نزهة الخاطر العاطر ٢/٧٦.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الأضاحي، باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي، وأخرجه مسلم في كتاب الأضاحي، باب ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي، وفي كتاب الجنائز، باب استئذان النبي ﷺ كما أخرجه عدد آخر من العلماء وبألفاظ متعدّدة. انظر: صحيح البخاري بشرح فتح الباري، وصحيح مسلم بشرح النووي ٤/٤٦ و ١٧/١٣٠، والجامع الصغير ٢/٩٧.

(٤) روضة الناظر بشرح نزهة الخاطر ٢/٧٦، والإحكام ٢/١٧٨.

٢- إنَّ عُرْف الاستعمال يدلُّ على ذلك، أيضاً، فإن السيد أو الوالد إذا منع خادمه أو ولده من أمر، ثم قال له: افعل ذلك الشيء، تبادر إلى الفهم من ذلك الإباحة، وذلك دليل الحقيقة، كما ذكرنا ذلك عن عرف الشارع وعرف اللغة، فيكون الأمر بعد الحظر حقيقة فيه، وهو المطلوب[١].

وقد اعترض على هذه الأدلَّة بعدم التسليم بكون ذلك عرف الشرع، أو اللغة، أو الاستعمال، وأنه المتبادر.

بيان ذلك:

١- إنَّ الآيات وما قيل فيها إنما تدلُّ على عرف الشارع واستعماله، فلا نسلّم دلالتها على ما ذكر، أي الإباحة مطلقاً، بل إنها لو دلَّت فإنما تدلُّ على ما ذهب إليه القائلون بالتفصيل، فضلاً عن أن الاستعمال دليل ضعيف، يجوز تركه في مقابلة ما ذكر.

٢- إنَّ الآيات المذكورة معارضة بنصوص أخرى تدل على غير ما ذكر، نحو قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ [التوبة ٥]، فإن الأمر في الآية يفيد الوجوب، إذْ الجهاد فرض كفاية، وقد جاء هذا الأمر بعد النهي عن قتالهم.

٣- وقوله ﷺ: «كنتُ نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها»[٢]، الأمر فيه للندب، وليس للإباحة، وبذلك تمسّك من قال إنه حقيقة في الندب، والأصل في الاستعمال الحقيقة[٣].

---

(١) نهاية الوصول ٣/٩١٩.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) نهاية الوصول ٣/٩١٩، ٩٢٠.

ثانياً: أدلَّة القائلين بالوجوب:

واستدلَّ القائلون بأنَّ مقتضى الأمر بعد الحظر للوجوب، بطائفة من الأدلَّة، منها:

١- إن الأمر المجرّد عن القرائن، كما سبق تقريره عند الجمهور، للوجوب، وهذه المسألة متفرّعة عن ذلك، وكَوْنُ الأمر جاء بعد التحريم أو الحظر لا يعارض ذلك، فالوجوب والإباحة منافيان للتحريم ومع ذلك لا يمتنع الانتقال من التحريم إلى الإباحة، فإذا كان الأمر كذلك، فلا يمتنع الانتقال من التحريم إلى الوجوب[1].

وأجيب عن هذا الدليل، بأنَّ دلالة الأمر على الوجوب مشروطة بعدم القرينة الصارفة عنه، وكون الأمر وارداً بعد الحظر من القرائن الصارفة عن الوجوب[2].

٢- إنَّ صيغة الأمر المسبوق بالحظر صيغة مجرّدة عن القرينة، فأشبهت الأمر الذي لم يتقدمه حظر[3].

ويشبه أن يكون هذا قياساً في اللغة، بإلحاق المسبوق بالحظر عند عدم القرينة، بما لم يسبق بحظر.

والقياس في اللغة ممنوع عند جمهور الأصوليين.

ثم إن القول بأن صيغة الأمر المسبوق بالحظر صيغة مجرّدة عن القرينة فيه نظر، لما جاء في الجواب عن الدليل السابق في أن ورود الأمر بعد الحظر قرينة صارفة عن الوجوب.

---

(١) منهاج الوصول بشرح نهاية السول ٢/٣٤، ٣٥.

(٢) روضة الناظر بشرح نزهة الخاطر العاطر ٢/٧٧.

(٣) المصدر السابق ٢/٧٥.

٣- إنَّ صيغة الأمر اقتضت نسخ الحظر، وقد ينسخ بإيجاب، وقد ينسخ بإباحة، فإذا احتمل الأمرين بقي الأمر على مقتضاه في الوجوب[١].

وأجيب عن هذا الدليل بعدم التسليم بأنَّ النسخ إنما يكون إلى الإباحة والوجوب، بل يكون نسخاً إلى الإباحة أولاً، والوجوب إباحة وزيادة، والزائد أتى بعد النسخ، فلا يلزم منه ولا يستدل به عليه[٢].

٤- إنَّ النهي بعد الأمر يقتضي ما كان مقتضياً له قبل الأمر، وهو التحريم، فكذلك الأمر بعد الحظر[٣]، أي يكون مقتضياً ما كان مقتضياً له قبل الحظر، وهو الوجوب، ومفاد هذا الدليل قياس الأمر على النهي.

وأجيب عن ذلك بأمرين:

أولهما: عدم التسليم بأنَّ النهي بعد الأمر يقتضي ماكان مقتضياً له قبل الأمر، وهو التحريم، بل هو مقتضٍ لإباحة الترك.

وثانيهما: إنَّ هذا قياس في اللغة، وهو باطل عند جمهور الأصوليين، كما أن النهي آكد من الأمر، فلا يصحّ القياس عليه.

ثالثاً: دليل القائلين بالتوقف:

استدلَّ القائلون بالتوقف بأنَّ الأمر بعد الحظر يحتمل الوجوب، ويحتمل الإباحة- وليس كما ظهر في أدلَّة الفريقين المتقدّمين، والأمثلة التي ذكروها- ونسبةُ الأمر إلى كل منهما واحدة ومتساوية، فليس أحدهما أولى من الآخر، ولا يؤخر أحدهما أو يقدّم على غيره إلاَّ بدليل، والأصل عدمه[٤].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق ٢/ ٧٧.

(٣) المصدر السابق ٢/ ٧٥.

(٤) الإحكام ٢/ ١٧٨، وشرح الكوكب المنير ٣/ ٦٠.

رابعاً: أدلّة القائلين بالتفصيل:

واستدلّ القائلون بالتفصيل: أي بعودة حكم الأمر الى ما كان عليه قبل الحظر[1]، وهو ما عبّر عنه بعضهم بقوله: إذا كان معلّقاً بزوال علّة عروض النهي كان كما قبل النهي[2].

ودليل هؤلاء إنّ استقراء النصوص الشرعية، وتأمّلها يُظْهِرُ أنه لا يصح إطلاق القول، لا بوجوب، ولا بإباحة، فهناك من النصوص الشرعية ما كان الأمر فيها بعد الحظر للوجوب، ومنها ما كان الأمر فيها بعد الحظر للإباحة، ومنها ما كان غير ذلك.

وعند تأملها نجد أن ما كان الأمر فيها بعد الحظر للوجوب، كانت واجبة قبل الحظر، نحو قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ [التوبة٥] فهذا الأمر جاء بعد النهي عن القتال في الأشهر الحرم وتحريمه، فلما جاء الأمر بالقتال، بعد انتهاء الأشهر الحرم، عاد الأمر إلى ما كان عليه قبل ذلك، وهو مقاتلة المشركين.

والاصطياد كان مباحاً قبل التحريم، ثم حرّم بقوله تعالى: ﴿ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ﴾ [المائدة ١] فالأمر الذي جاء بعد ذلك في قوله: ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾ [المائدة ٢] يعود إلى ما كان عليه قبل التحريم، وهو الإباحة.

ومثل ذلك الكسب بأنواعه كان مباحاً، ثم منع منه وقت النداء لصلاة الجمعة، بقوله: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ﴾[الجمعة ٩]، ثم جاء الأمر بعد قضاء الصلاة: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ

---

(١) شرح الكوكب المنير ٣/٦٠، وهو اختيار الشيخ تقي الدين.

(٢) الإحكام ٢/١٧٨، وشرح مختصر المنتهى للعضد ٢/٩١، ونهاية السول ٢/٣٥، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص٢٧١.

ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ﴾[الجمعة ١٠]، فيكون هذا الأمر للإباحة أي بعودته إلى ما كان عليه قبل التحريم.

ويبدو أن هذا هو الراجح من الآراء، ويؤيده استقراء النصوص الشرعية وتتبعّها والنظر في دلالالتها على الأحكام، الذي يفيد أن الأمر بعد الحظر إنما يرفع التحريم، ويعيد الأمر إلى ما كان عليه قبل التحريم[١].

---

(١) وهو اختيار كثير من محقّقي العلماء.

المطلب الخامس
الأمر بعد الاستئذان

الأمر بعد الاستئذان والإذن حكمه في إفادة الوجوب كالأمر بعد الحظر[1]، وقد استحسن الزركشي(ت٧٩٤هـ) هذا، وقال: إنه نافع في الاستدلال على وجوب التشهد بقوله ﷺ حينما سألوه: كيف نصلي عليك؟ قال: «قولوا اللّٰهم صلّ على محمد»[2].

ولكن بعض العلماء يرى أنه للإباحة وليس للوجوب، ومن هؤلاء القاضي أبو يعلى(ت٤٥٨هـ)، وابن عقيل(ت٥١٣هـ)، وابن اللحام(ت٨٠٣هـ)[3]، وحكاه قاضي الجبل عن أصحابه من الحنابلة، وقال: لا فرق بين الأمر بعد الحظر، وبين الأمر بعد الاستئذان[4].

والذي يبدو إنَّ الأمر بعد الاستئذان، أقرب في الدلالة على الإباحة من دلالة الأمر بعد الحظر، واستحسان الزركشي(ت٧٩٤هـ) ليس في محله، فالحديث بيَّن كيفية الصلاة عليه ﷺ بعد سؤال تعلم لا سؤال استئذان، والوجوب مستفاد من الدليل الذي أمر بالصلاة على النبي ﷺ، وهو قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ ۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ صَلُّوا۟ عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴾ [الأحزاب ٥٦]، وعرف الاستعمال يؤيد ذلك، فمن يطرق الباب

---

(١) المحصول ٢٣٦/١، والبحر المحيط ٣٨٤/٢.

(٢) البحر المحيط في الموضع السابق، والحديث وراه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه، ومالك وأحمد وغيرهم عن أبي حميد الساعدي، وأبي مسعود الأنصاري، وابن مسعود ﷺ، مرفوعاً. شرح الكوكب المنير ٦٣/٣، هامش (٩) للمحققين.

(٣) القواعد والفوائد الأصولية ص٢٣٤.

(٤) شرح الكوكب المنير ٦١/٣.

مستأذناً في الدخول ، فيقال له : ادخل ، لا يمكن حمل ذلك على الوجوب ، ومثل ذلك كثير في حياة الناس .

الأمر بماهيّة مخصوصة، بعد سؤال تعليم.

قال ابن اللحام(ت٨٠٣هـ) في كتابه(القواعد والفوائد الأصولية) : والأمر بماهيّة مخصوصة بعد سؤال تعليم ، شبيه في المعنى بالأمر بعد الاستئذان[١] في الأحكام والمعنى ، وحينئذٍ فلا يستقيم استدلال الأصحاب على وجوب الصلاة على النبي ﷺ في التشهد الأخير ، بما ثبت عن النبي ﷺ أنه قيل له : يا رسول الله قد عَلِمنا كيف نسلّم عليك ، فكيف نصلّي عليك ، فقال : « قولوا : اللّهم صلِّ على محمد وعلى آل محمد »[٢] ، نعم ، إنه ثبت الوجوب من خارج ، فيكون هذا الأمر للوجوب ؟ لأنه بيان لكيفية واجب[٣] .

ولهذا فإنه لا يحسن إطلاق الكلام في ذلك ، بل إنَّ الأمر يقتضي حكماً مناسباً لما سئل عنه ، والله أعلم .

(١) القواعد والفوائد الأصولية ص٢٣٤ .

(٢) سبق تخريجه .

(٣) القواعد والفوائد الأصولية ص٢٣٣ .

المطلب السادس
الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضدّه

تحرير محل النزاع:

اختلف العلماء في ذلك، وقبل ذكر آرائهم في المسألة، واستدلالاتهم عليها نبيِّن موضع النزاع فيما بينهم.

إنَّ الذي يؤخذ مما حرّره المحقّقون من العلماء، ما يأتي:

١- ليس خلاف العلماء في مفهومي الأمر والنهي لتغايرهما باختلاف الإضافة، فإن الأمر مضاف إلى الشيء، والنهي مضاف إلى ضدّه[١]، وليس خلافهم في اللفظ، لأن صيغة الأمر (افعل)، وصيغة النهي (لا تفعل)[٢].

٢- إنَّ النزاع بين العلماء إنما هو في الشيء المعيّن إذا أُمر به، فهل يكون ذلك الأمر نهياً عن الشيء المعين المضادّ له، أو لا؟، أي إذا قال: تحرّك، فهل هو في المعنى بمثابة أن يقول له: لا تسكن؟[٣]، أي إنَّ النزاع إنما هو في الأوامر الجزئية المتعيّنة.

ولهذا فإن بعض العلماء قيّدوا ذلك به، قال الآمدي(ت٦٣١هـ): الأمر بالشيء على التعيين ليس نهياً عن ضده[٤]، وقال ابن الحاجب(ت٦٤٦هـ):

---

(١) إرشاد الفحول ص ١٠٢.

(٢) إرشاد الفحول ص ١٠٢.

(٣) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/٨٥.

(٤) الإحكام ٢/١٧٠.

إنَّ الأمر بشيء معين ليس نهياً عن ضده[1].

وعلى هذا لابدَّ أن يكون المأمور به معيّناً، ليكون الأمر بالشيء نهياً عن ضده، كصيام رمضان، أما إذا كان مبهماً، كخصال الكفّارة، فلا يكون الأمر بأحدهما نهياً عن ضده منها، فالأمر بإطعام عشرة مساكين ليس نهياً عن الخصلتين الأخريين، ولا عن إحداهما[2].

ومما ينبغي التنبيه إليه:

أ- إنَّ الأمر لو كان له ضدّ واحد فهو نهي عنه، وإنَّ كان له أضداد فهو نهي عنها جميعاً عند بعض العلماء، ونهي عن واحد منها غير معيَّن عند بعضهم الآخر، فمثال الضدّ الواحد: الأمر بالإيمان، فإنه نهي عن الكفر، ومثال الأضداد: الأمر بالقيام، فإن له أضداداً متعدّدة كالركوع والسجود والقعود والاضطجاع وغيرها، فالأمر نهي عنها جميعاً عند بعض العلماء، ونهي عن واحد غير معيّن عند بعضهم الآخر كما ذكرنا[3].

ب-ذهب بعض العلماء القائلين بالنهي عن الضدّ إلى التفصيل، فقالوا: إنَّ الأمر بالشيء نهي عن ضدّه في أمر الندب، فلا يسلتزم النهي عن ضدّه لا نهي تحريم ولا نهي تنزيه[4].

---

(1) مختصر المنتهى بشرح العضد ٢/٨٥.

(2) البحر المحيط ٢/٤١٨، وتعليق الشيخ عبدالرزاق عفيفي على الإحكام، انظر: الإحكام ٢/١٧٠ هامش(٣).

(3) الإحكام ٢/١٧٠، ونهاية الوصول ٣/٩٨٨.

(4) مختصر المنتهى ٢/٨٥، وكشف الأسرار للبخاري ٢/٣٢٩، ونهاية الوصول ٣/٩٠٩، وجمع الجوامع ١/٣٨٧.

الفرع الأول
عرض أقوال ومذاهب العلماء

فإذا اتضح ذلك نذكر أن العلماء قد اختلفوا في ذلك على أقوال، منها:

القول الأول: إنَّ الأمر بالشيء هو طلب ترك أضداده، أي نهي عنها.

وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني(ت٤٠٣هـ) في أوّل أقواله[١]، كما أنه قول عامّة العلماء الذين قالوا إنَّ موجب الأمر الوجوب، من الحنفية والشافعية، وأصحاب الحديث[٢]، والحنابلة[٣]، وأكثر أصحاب مالك[٤].

القول الثاني: إنَّ الأمر بشيء معيّن ليس نهياً عن ضده، ولا يقتضيه عقلاً، أي ليس هو عينه، ولا مستلزماً له.

وإليه ذهب إمام الحرمين(ت٤٧٨هـ)[٥] والغزالي(ت٥٠٥هـ)[٦]، اختاره ابن الحاجب(ت٦٤٦هـ)[٧].

القول الثالث: إنَّ الأمر بالشيء نهي عن ضدّه بطريق الاستلزام. وإليه ذهب طائفة من علماء الشافعية، وبعض المعتزلة كالكعبي (ت٣١٩هـ)[٨]،

---

(١) الإحكام ٢/ ١٧٠، ونهاية الوصول ٣/٩٨٨.

(٢) كشف الأسرار للبخاري ٢/٣٢٨، ٣٢٩.

(٣) شرح الكوكب المنير ٣/ ٥١.

(٤) شرح تنقيح الفصول ص١٣٥، وجمع الجوامع ١/ ٣٨٧.

(٥) البرهان ١/ ٢٥٢ فقرة ١٦٤، وجمع الجوامع ١/٣٨٧.

(٦) جمع الجوامع في الموضع السابق، وبيان المختصر ٤/ ٤٩.

(٧) مختصر المنتهى بشرح العضد ٢/ ٨٥.

(٨) هو أبو القاسم عبدالله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي، من شيوخ المعتزلة، توفي =

والقاضي عبدالجبار(ت٤١٥هـ)، وأبي الحسين البصري (ت٤٣٦هـ)[١]، وفخر الدين الرازي(ت٦٠٦هـ)، والآمدي(ت٦٣١هـ)[٢].

القول الرابع: إنَّ الأمر بالشيء نهي عن ضدّه، إذا قلنا إنَّ الأمر على الفور، فإنه لابدّ من ترك ضدّه عقب الأمر، كما لابدّ من فعله عقب الأمر، وأمّا إذا قلنا إنَّ الأمر على التراخي، فلا تظهر المسألة.

ونسب هذا القول إلى أبي بكر الجصّاص(ت٣٧٠هـ)، وأبي منصور الماتريدي(ت٣٣٣هـ)، وبعض الشافعية[٣].

سنة ٣١٩هـ.

(١) نهاية الوصول ٩٨٩/٣، وجمع الجوامع بحاشية البناني ٣٨٦/١، والبحر المحيط ٤١٩/٢.

(٢) كشف الأسرار للبخاري ٣٢٩/٢.

هذه أشهر الأقوال في هذه المسألة، وقد ذكرت إلى جانب ما أوردناه في المتن أقوال أخر، منها قول عبدالقاهر البغدادي(ت٤٢٩هـ): إنَّ الأمر بالشيء يكون نهياً عن ضدّه، إذا كان المأمور به مضيّقاً بلا بدل ولا تخيير كالصوم، فأمّا إذا لم يكن الواجب كذلك فلا يكون الأمر نهياً عن ضدّه، كالكفارات واحدة منها واجبة مأمور بها، غير منهي عن تركها، لجواز تركها إلى غيرها.

ويبدو أن هذه المسألة خارجة عن موضع النزاع، لأن النزاع إنما هو في الأمر بشيء معيّن.

انظر: كشف الأسرار للبخاري ٣٢٩/٢.

ومنها، أي الأقوال في مسألة الضدّ، ما اختاره الآمدي(ت٦٣١هـ)، وهو التفصيل والتفريق بين القول بجواز التكليف بما لا يطاق وعدمه، فوفق القول بجواز ذلك على مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري(ت٣٢٤هـ)، فإن الأمر بالفعل لا يكون بعينه نهياً عن أضداده، ولا مستلزماً للنهي عنها، بل يجوز أن يؤمر بالفعل وبضدّه في الحالة الواحدة.

انظر: الإحكام ١٧١/٢، ١٧٢.

(٣) كشف الأسرار للبخاري ٣٢٩/٢.

الفرع الثاني
أدلة الأقوال

وبعد ذكر أهم الأقوال في المسألة نذكر فيما يأتي أهم ما أورد من أدلّة عليها، ونبيّن بعض ما قيل فيها:

أدلّة القول الأول:

استدلّ أصحاب القول الأول الذاهبين إلى أن الأمر بالشيء بعينه نهي عن ضدّه بقولهم:

لو لم يكن الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه، لكان إمّا ضداً للنهي عن ضدّه، أو خلافاً له، أو مثلاً له[1]، ضرورة انحصار التغاير في هذه الأقسام الثلاثة، لكنه ليس واحداً من هذه الأمور الثلاثة:

- أمّا كونه ليس مثلاً للنهي عن ضدّه، فلتضادّ المتماثلات على ما هو مقرر عند المتكلمين.
- وأمّا كونه ليس ضدّاً له، أي للنهي عن ضدّه، فلجواز اجتماع الأمرين، بأنَّ ينهى عن ضدّه إلى جانب الأمر به، ولو كان ضداً له لما اجتمع به.

---

(١) المثل: **المثلان**: مثل سواد وسواد، وهما متضادّان، إذا نظر إلى أشخاصهما في النوع، وغير متضادين إذا نظر إلى نوع أشخاصهما كاللون مثلاً.

الضدان: الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الاختلاف بحيث إنهما لا يمكن أن يجتمعا، ولكنهما قد يرتفعان.

والخلافان: هما كل أمرين بين ذاتيهما تباين، إلا أنه يمكن الجمع بينهما في محل واحد، كالحمرة والحموضة، فهما متباينان في ذاتيهما، ويمكن اجتماعهما في حَبِّ الرمان، وكالسواد والحلاوة اللذين يمكن اجتماعهما في العنب الأسود مع تباينهما في ذاتيهما.

انظر في ذلك: التعريفات ص ٥٣، والتوقيف على مهمات التعاريف ص ٩٩، ١٥٨.

- وأمّا كونه ليس خلافاً له فلعدم جواز اجتماع أحدهما مع ضدّ الآخر، ومع خلافه، ولو كانا خِلافَين لجاز اجتماعهما[1]، أي اجتماع الأمر بالشيء، والأمر بضدّه، أو الأمر بخلافه، كما يجتمع السواد، وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة، ومع الرائحة[2]، وهما خلاف الحلاوة.

وإذا بطلت هذه الأقسام بطل القول بتغاير الأمر عن النهي، فثبت أنه عينه.

وردّ هذا الدليل بأنه إنما يتوجّه على الذين لا يرون جواز الأمر بالمحال، أمّا من يرى جواز الأمر بالمحال فإنه لا يتوجه عليه من ذلك إلاّ الأمران الأول والثالث، وأمّا الأمر الثاني وهو أن يكون الأمر بالشيء خلافاً للنهي عن ضدّه، فإنه يمنع التسليم به، لأن جواز انفكاك أحد المخالفين عن الآخر ليس بلازم، فقد يمتنع كما في المتضايفين، وكل متلازمين من الجانبين، ومنه يعرف امتناع اجتماع أحدهما مع ضدّ الآخر[3].

أدلّة القول الثاني:

واستدلّ أصحاب القول الثاني، الذاهبون إلى النفي، أي إلى أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضدّه بأدلة متعددة، منها:

١ - لو كان الأمر بالشيء نهياً عن ضدّه، أو متضمناً له، لم يحصل بدون تعقّل الضدّ، والكفّ عنه، لأنه مطلوب النهي، ونحن نقطع بالطلب مع الذهول عن الضدّ.

وردّ على هذا الدليل بأنّ المراد من الضدّ، هنا، هو الضدّ العام، لا الأضداد الجزئية، أي إنّ الآمر قد يغفل عن الضدّ الجزئي، لكنه لا يغفل

---

(١) أي الأمر بالشيء والأمر بضدّه، أو الأمر بخلافه.

(٢) نهاية الوصول ٩٩١/٣، وشرح مختصر المنتهى ٨٧/٢.

(٣) المصدران السابقان.

عن الضدّ العام ، فمن يأمر غيره بالقيام لا يغفل ، عند أمره به ، عما ينافيه ، ولكنه قد يغفل عن القعود خاصة ، أو الجلوس خاصة ، وتوضيحاً لتعقله الضدّ العام ، لا بالفعل نفسه ، لأنه لو كان متلبساً بالفعل نفسه لكان أمره تحصيل حاصل[1] ، والعلم بتلبسّه بالضد مستلزمٌ لتعقله الضدّ[2] .

وأجاب أصحاب الدليل عن ذلك بأنَّ الذهول عن الضدّ العام ضروري ، أيضاً ، نجده من أنفسنا ، وما ذكر في الاعتراض لا يدفع ذلك ، لأنّ الأمر طلب للفعل في المستقبل ، وهو لا ينافي التلبّس في الحال ، ولو سلّم ما قالوه فإن الكف عن الضدّ واقع يعلم بالمشاهدة ولا حاجة في العلم به إلى العلم بفعل الضدّ .

٢-إنَّ صيغة الأمر خلاف صيغة النهي ، فلا تكون إحداهما مقتضية للأخرى ، لأنهما ضدّان ، والضدّان لا يجتمعان .

واعترض على ذلك بأنَّ اقتضاء الأمر النهي ليس من قبل اللفظ والصيغة ، وإنما يقتضي الأمر النهي عن ضدّه ، من حيث المعنى ، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء ٢٣] ، فإن الصيغة لا تقتضي النهي عن الضرب من حيث اللفظ ، لأنه ليس فيه ذكر الضرب ، وتفيد تحريم الضرب من حيث المعنى ، وكذلك افعل ولا تفعل تقتضي الإيجاب والتحريم من حيث المعنى[3] .

أدلّة القول الثالث:

واستدلَّ القائلون بأنَّ الأمر بالشيء نهي عن ضدّه بطريق الاستلزام بأدلّة متعدّدة منها:

---

(١) مختصر المنتهى بشرح العضد وحاشية التفتازاني ٢/ ٨٥ ، وإرشاد الفحول ص١٠٣ .

(٢) مختصر المنتهى بشرح العضد ٢/ ٨٥ .

(٣) التمهيد لأبي الخطاب ١/ ٣٣٣ .

١- إنَّه قد ثبت أن الأمر بالشيء أمر بما هو من ضروراته، إذا كان مقدوراً للمكلّف، وترك ضدّ المأمور به من ضرورات فعله، إذْ لا يُتصوّر فعله بدون ترك ضدّه، فهو من ضروراته، فيكون تركه، أي تركَ هذا الضدّ، مأموراً به، وهذا هو المقصود بكونه منهياً عنه[١]، وقالوا إنَّ ترك الضدّ ملازم لفعل المأمور به، كالعلم مع الحياة، فلا يمكن وجود علم من دون حياة[٢].

٢- إنَّ السيّد إذا قال لخادمه قم، فقعد استحقّ الذمّ والتوبيخ في نظر العقلاء، ولو لم يكن الأمر بالقيام مقتضياً النهي عن ضدّه، لما جاز لومه على القعود[٣].

٣- إنَّ الأمر بالشيء لو لم يقتض النهي عن ضدّه، لجاز ورود الأمر بضده، وهو غير جائز لما في ذلك من التناقض، إذْ الأمر بالشيء يقتضي إيجاده وفعله، والأمر بضده يقتضي ترك فعله، وهذا محال لما فيه من الجمع بين النقيضين أو الضدّين، وذلك مما يحيله العقل[٤].

ولم أجد كبير عناية بالقول الرابع من حيث مناقشة أدلّته والردّ عليها، إذ أكثر الكلام كان عن الأقوال الثلاثة التي قبله.

والذي يترجّح من هذه الأقوال، فيما يظهر لنا، بعد النظر في أدلتها وما قيل فيها، إنَّ الأمر بشيء معيّن يقتضي النهي عن ضده، إنْ كان له ضدّ واحد، وبجميع أضداده إن كان له أكثر من ضد، من جهة المعنى والعقل، لا من جهة اللفظ، لأن النهي عن الأضداد لازم من لوازم الأمر، الذي لا

(١) نهاية الوصول ٣/ ٩٩٢.
(٢) التمهيد ١/ ٣٣١.
(٣) المصدر السابق.
(٤) المصدر السابق.

يمكن الامتثال له إلاً بترك ما يضادّ ذلك .

ونظراً لكون دلالة الأمر على النهي عن ضدّه ، ودلالة النهي على الأمر بضده من الأمور غير المتفق عليها ، نجد أن الشاطبي(ت٧٩٠هـ) رحمه الله لم يجعل النهي المستفاد من الأمر ، ولا الأمر المستفاد من النهي طريقاً لمعرفة مقاصد الشرع .

بل جعل الطريق إلى ذلك الأمر والنهي الابتدائيين الصريحين[١] .

وقد جوّز بعض العلماء أن يكون ترك الضدّ من باب مقدّمة الواجب ، أي إنَّ ما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب .

ولهذا فإن بعض العلماء المعاصرين رأى أن هذه المسألة ما كان ينبغي أن تكون محل نزاع ، بل ما كان ينبغي أن يشار إليها في أصول الفقه[٢] .

وبناءً على ما تقدّم فإنه يترتب على من ترك صوم رمضان المأمور به بقوله تعالى: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ [البقرة ١٨٥] ، عقابان : أحدهما على ترك الأمر بالصيام ، والثاني على فعل المنهي عنه وهو الإفطار الذي هو ضدّ الصوم المأمور به[٣] .

على أنه ينبغي التفريق بين الأمر المفيد للوجوب والأمر المفيد للندب ، فالنهي الذي استلزمه أمر الوجوب للتحريم ، والنهي الذي استلزمه أمر الندب للكراهة[٤] .

---

(١) الموافقات ٢/٣٩٣ .

(٢) أصول الفقه للشيخ محمد الخضري ص٥٤ .

(٣) القول المبين في الأوامر والنواهي عند الأصوليين للدكتور حمدي صبح طه ص٥١ .

(٤) المصدر السابق .

الفرع الثالث
أثر اختلاف الأصوليين
في مسألة الضدّ في الأحكام الفقهية

ترتب على الخلاف في هذه المسألة اختلافات في بعض الأحكام الفقهية، وقد أورد بعضهم طائفة من هذه الأحكام، كما نلاحظ ذلك في كتاب تخريج الفروع على الأصول لأبي المناقب الزنجاني(ت٦٥٦هـ)[١]، وكتاب القواعد والفوائد الأصولية لأبي الحسن البعلي المعروف بابن اللحام(ت٨٠٣هـ)، وغيرهما من الكتب ذات الصلة بهذا الموضوع.

ونذكر فيما يأتي بعض هذه الأحكام الظاهرة في بناء الخلاف فيها على القاعدة المذكورة هنا.

١- إذا قال لزوجته: إنَّ خالفت أمري فأنت طالق، ولا نية له، ثم نهاها فخالفته.

ذكر ابن اللحام(ت٨٠٣هـ) ثلاثة أوجه في حكم هذه المسألة عند الحنابلة.

أحدها: تطلق، وذلك بسبب أن النهي عن الشيء أمرٌ بضده، فإذا خالفت نهيه وفعلت المنهي عنه، فإنها تكون قد تركت المأمور به، فخالفت أمره حينئذٍ.

الثاني: لا تطلق، لأنه ليس في صريح ما تلفظ به ما يفيد ذلك؛ إذْ إنَّ طلاقها معلّق على مخالفتها أمره، وهي لم تخالف أمره الصريح، وإن خالفت نهيه.

(١) ص ٢٥٠ وما بعدها.

ويرى ابن اللحام(ت٨٠٣هـ) أنّ من ذهب إلى ذلك ربما كان لا يرى أن النهي عن الشيء أمرٌ بضدّه .

الثالث: إنَّ الحالف إذا كان عارفاً بحقيقة الأمر والنهي لم يحنث ، وإلاَّ حنث ، ويرى ابن اللحام(ت٨٠٣هـ) أن هذا أقرب إلى الفقه والتحقيق[1] ، ولم يبيّن وجه ذلك .

ويبدو أن هذه المسألة مبنيّة على أن النهي عن الشيء أمر بأحد أضداده ، وليس من باب أن الأمر بالشيء نهيٌ عن ضدّه ، وتوضيح ذلك: أنه لو قال لها: (لا تسافري) فهذا النهي عن السفر ، وهو أمرٌ بالإقامة وعدم السفر ، فإذا خالفت نهيه وسافرت كان سفرها مخالفة لأمره الذي استلزمه النهي ، فالمسألة مترتّبة على أن النهي أمر بأحد أضداده ، وليست من باب أنه نهيٌ عن ضدّه .

والبناء على القاعدة يسلتزم وقوع الطلاق على رأي من يرى أن النهي عن الشيء أمرٌ بأحد أضداده .

٢- الاختلاف في ضمان الوديعة ، فمن أودع شخصاً وديعة وأمره أن يحفظها في مكان معيّن ، ولم ينهه عن جعلها في مكان آخر ، فنقلها المودع إلى حرز في مكان آخر غير الذي عيّنه المودع له ، ثم ضاعت منه أو تلفت ، ففي المسألة قولان مترتّبان على وجهة النظر في أن الأمر نهيٌ عن ضدّه أولاً .

- فمن قال إنَّ الأمر بالشيء نهي عن ضدّه يرى عدم الفرق بين أن يقول له اجعل هذه الوديعة في موضع كذا ويسكت ، وبين أن يقول له اجعلها في موضع كذا ، ولا تجعلها في موضع غيره ، وعلى هذا فإنه يضمن ، لأنه منهي عن وضعها في حرزٍ غير ما عيّنه .

---

(١) ص٢٥١ .

- وأمّا من رأى أن الأمر ليس نهياً عن ضدّه فلا يرى أن على المودع الضمان ، إنَّ لم يصرّح المودِع عن وضع الوديعة في موضع آخر غير الذي عيّنه ، إذْ لا يوجد تعدٍّ من المودَع فيما فعله ، إذ الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضدّه ، أمَّا إذا صرّح بالنهي عن وضع الوديعة في غير المكان الذي عيّنه فإن من وضعت عنده الوديعة يكون متعدّياً بما فعل وعليه الضمان[1] .

(١) الأمر والنهي عند علماء العربية والأصوليين للدكتور ياسين جاسم المحيمد ص١٦٩ ، ١٧٠ ، والأمر ودلالته للدكتور ملاطف محمد صلاح مالك ص١٨١ .

المطلب السابع
اقتضاء الأمر الإجزاء

الإجزاء: مصدر للفعل أجزأ بالألف والهمز، بمعنى أغنى وكفى، فالإجزاء: الإغناء والكفاية، وأنكر بعض أهل اللغة العربية قول الفقهاء(أجزى) من دون همز[1].

وفي الاصطلاح فسّر تفسيرين:

أحدهما: حصول الامتثال به.

ولا خلاف بين العلماء في أن الإتيان بالمأمور به يحقّق هذا المعنى.

وآخرهما: سقوط القضاء عليه[2].

---

(١) المصباح المنير.

(٢) شرح العضد على مختصر المنتهى ٢/٩٠، ٩١، وقواطع الأدلّة ١/٢٢٥، والإحكام ٢/١٧٥، والمختصر في أصول الفقه لابن اللحام ص١٠٢.

الفرع الاول
عرض الأقوال والأدلّة

وقد اتفق جمهور العلماء على حصول الإجزاء بامتثال الأمر بالمعنى الأول، كما ذكرنا، ولكنهم اختلفوا فيه بالمعنى الثاني.

فذهب القاضي عبدالجبار (ت٤١٥هـ) إلى أنه ليس مجزئاً، ولا يسقط به القضاء[١]، ونسب ذلك إلى القاضي أبي بكر الباقلاني (ت٤٠٣هـ) أيضاً[٢]، ونقل الشيخ أبو حامد الإسفراييني (ت٤٠٦هـ) وسُلَيم الرازي (ت٤٤٧هـ)، قولاً ثالثاً هو أن الأمر موقوف على ما يثبته الدليل، ونسباه للأشاعرة، وذكر الزركشي(ت٧٩٤هـ) قولين آخرين في البحر المحيط[٣].

وقد استُدلّ لرأي جمهور العلماء بطائفة من الأدلّة، منها:

١- لو لم يكن المأمور به مجزئاً لكان الأمر به عبثاً، لأنه لو لم يكن مجزئاً لكان وجوده كعدمه، وما كان وجوده كعدمه لا فائدة فيه، والأمر بما لا فائدة فيه عبث، وهذا ممّا ينزّه عنه الشرع، فإذا بطل كونه مجزئاً صحّ نقيضه، وهو أنَّ الإتيان بالمأمور به بشروطه مجزئ[٤].

٢- إنَّ الذِّمة قد شُغِلت بما طلبه الشارع، بعد أن كانت بريئة بحكم الأصل، فلزم أن تكون عودتها إلى ما كانت عليه من البراءة، بأداء ما شغلت به، كما أن الخروج عن دَينِ الآدمي يكون بأدائه[٥].

(١) الإحكام ٢/١٧٥، والمختصر في أصول الفقه ص١٠٢.
(٢) المختصر في أصول الفقه ص١٠٢.
(٣) البحر المحيط ٢/٤٠٦.
(٤) شرح مختصر الروضة ٢/٤٠٠.
(٥) المصدر السابق.

٣- ما ورد في الحديث الشريف عن أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: «إذا أديتَ زكاة مالك فقد قضيت ما عليك»[١].

ويعضد ذلك قوله ﷺ للخثعميّة حين سألته: هل يجزي أباها أن تحجّ عنه ؟، فقال: «نعم»، قال: «فدَين الله أحقّ بالقضاء»[٢]، فدلَّ ذلك على أن فعل المأمور به على وجهه مجزئ كإجزاء أداء الدين، وهذا مقرّر في الشرع[٣].

وأمَّا القائل بأنه لا يقتضي الإجزاء فاستدلَّ بطائفة من الأدلَّة، منها:

١ - أن من صلّى غير متطهّر، ظاناً أنه متطهّر، ثم تبيّن له أنه غير متطهّر يجب عليه القضاء اتفاقاً، ولو كان فعله مجزئاً، أي مسقطاً للقضاء لكان القضاء عنه ساقطاً، لكنه لم يسقط عنه، فدلَّ على أنه غير مجزئ[٤].

٢- إنَّ الحجّ الفاسد مأمور بإتمامه والمضي فيه على حاله، ومع ذلك يجب قضاؤه، ولو كان فعل المأمور به مسقطاً للقضاء لما أُمر بقضائه[٥].

٣- إنَّ الأمر إنما يدل على طلب الفعل، ولا دلالة له على امتناع التكليف بمثل ما أمر به، وعلى الوجه الذي أمر به، فالقول بأنه يقتضي الإجزاء أمرٌ زائد على ما يدلُّ عليه الأمر، فلا حجّة في دلالته على الإجزاء وسقوط القضاء[٦].

---

(١) حديث صحيح رواه الترمذي وابن ماجه والحاكم عن أبي هريرة. الجامع الصغير ١/ ١٧.
(٢) متفق عليه، روي عن ابن عباس ﷺ عن النبي ﷺ. انظر: التلخيص الحبير ٢/ ٢٢٤.
(٣) شرح مختصر الروضة ٢/ ٤٠٠، ٤٠١.
(٤) قواطع الأدلّة ١/ ٢٢٩، والإحكام ٢/ ١٧٧، وشرح مختصر المنتهى ٢/ ٩١، وشرح مختصر الروضة ٢/ ٤٠٢.
(٥) الإحكام ٢/ ١٧٧، وشرح مختصر المنتهى ٢/ ٩١، وشرح مختصر الروضة ٢/ ٩١، وقواطع الأدلّة ٢/ ٢٢٦.
(٦) الإحكام ٢/ ١٧٧.

٤- إنَّ الأمر كالنهي، في أن كلاً منهما طلب، والنهي لا دلالة فيه على فساد المنهي عنه، فالأمر كذلك لا دلالة فيه على كون المأمور به مجزئاً[١].

وقد نوقشت هذه الأدلَّة من قبل أصحاب الرأي الأول، بوجوه، منها:

١- فيما يتعلّق بالأمر بقضاء من صلّى ظاناً أنه متطهّر، ثم أنه تبيّن أنه لم يكن كذلك، فإنه إنما أمر بالقضاء لأنه تبيّن أنه لم يمتثل المأمور كما أمر، فبنى حكمه على ما تبيّن حقيقته، وترك الحكم الذي بني على ظنٍّ تبيّن خطؤه[٢].

٢- وأمّا مسألة المضي في الحجّ الفاسد ووجوب القضاء عليه، فلأنه لم يمتثل المأمور به، كما أمر، لأنه مأمور بالحجّ الخالي عن الخلل، وقد حجَّ لا على هذا الوجه، فلم يخرج عن عهدة الأمر[٣].

٣- وأمّا دليلهم بأنَّ الأمر إنما يدل على طلب الفعل، ولا دلالة له على امتناع التكليف بمثل ما أمر به، وعلى الوجه الذي أمر به، فهو مسلّم، ولكن هذه الدلالة ليست دلالة وضعيّة، ولا يصلح هذا للاستدلال به في المسألة المختلف فيها؛ إذ المدّعى أنه إذا أتى بالمأمور به على نحو ما أمر به امتنع وجوب القضاء، فالدليل أورد في محل الوفاق لا محلّ النزاع[٤].

٤- وأمّا قياس الأمر على النهي فباطل؛ لامتناع القياس في اللغة، على ما هو مقرّر عند جمهور الأصوليين[٥]، ثم إنه لا يسلم أن النهي لا دلالة له

---

(١) الإحكام ٢/١٧٧.

(٢) قواطع الأدلَّة ١/٢٢٧، ٢٢٨، وشرح مختصر الروضة ٢/٤٠٢.

(٣) المصدران السابقان.

(٤) الإحكام٢/١٧٧، وانظر الهامش رقم(١) والصفحة نفسها للشيخ عبدالرزاق عفيفي.

(٥) الإحكام في الموضع السابق.

على الفساد.

وبذلك يتبيّن رجحان رأي الجمهور[1] الذاهبين إلى أن الأمر يقتضي الإجزاء، بمعنى سقوط القضاء، والمقصود من ذلك أن الأمر نفسه ليس هو المقتضي لذلك، بل الذي اقتضى الإجزاء هو إتيان المكلّف بما أمر به على الوجه المأمور به شرعاً.

الفرع الثاني
بعض المسائل المبنية على الخلاف في هذه المسألة

١- من لم يجد ماءً ولا تراباً، ودخل عليه وقت الصلاة، فإنه يصلي على حاله، ولكن لو وجد فيما بعد، ماءً أو تراباً، فهل هو مأمور بقضاء الصلاة، أو أنَّ ما أداه من صلاة أجزأه عن ذلك.

ذهب بعض الفقهاء ومنهم ابن القاسم (ت١٩١هـ) إلى أنه مأمور بقضائها، وذهب فقهاء آخرون، ومنهم أشهب(ت٢٠٤هـ) إلى أنه لا قضاء عليه، وعلّل ابن التلمساني(ت٧٧١هـ) ذلك بقوله: «إنَّ الأمر إمّا أن يكون متناولاً لزيادة على ما أتى به المكلّف، أو لا يكون متناولاً للزيادة، فإن كان متناولاً للزيادة لم يكن المكلّف-حينئذٍ-آتياً بكل ما أُمر به، والفرض أنه آت بكل ما أمر به، وإن كان الأمر غير متناول للزيادة على ما أتى به المكلّف، انقطع الأمر والتكليف حينئذٍ، فصحّ أن الأمر يقتضي الإجزاء»[2].

---

(١) ذكر الشيخ محمد رضا المظفر من علماء الشيعة الإمامية المعاصرين في كتابه(أصول الفقه) أنه لو صلى بثوب قامت البينة على طهارته، أو توضأ بماء كذلك، ثم بانت نجاسته، فإن المعروف عند الشيعة الإمامية عدم الإجزاء مطلقاً في الأحكام والموضوعات، أصول الفقه ٢٥١/٢، وما بعدها، وانظر التفصيل في ذلك في الكتاب المذكور، ويبدو أنه يعني بالبينة: الظن.

(٢) مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول-تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف ص ٣١، ٣٢.

٢- ومثل المسألة المتقدمة يقال فيمن لم يجد ثوباً فصلى عرياناً ، ثم وجد ثوباً ، فإنه يجري فيه الخلاف المتقدم[١] .

٣- من التبست عليه القبلة ، فصلى إلى جهة غلب على ظنه أنها القبلة ، ثم تبيّن أن القبلة غيرها ، فإن بعض العلماء قال: يلزمه القضاء ، وقال جمهور العلماء بأنه لا قضاء عليه[٢] ، بناء على الاختلاف في القاعدة الأصولية .

---

(١) المصدر السابق .

(٢) المصدر السابق .

المطلب الثامن
الأمر بالأمر بالشيء

الفرع الأول: عرض المسألة مع الأقوال والأدلّة:

ومن المسائل المبحوثة في الأمر: المسألة المعنون لها عند الأصوليين بـ(الأمر بالأمر بالشيء هل هو أمر به)[1]، والمقصود بذلك أمر الآمِر المكلَّف بأن يأمر غيره بشيء[2]، كقولك لزيد: مُرْ خالداً بأن يبيع هذه السلعة؛ هل يكون هذا أمراً منك للثالث، وهو خالد، بأن يبيعها[3]، ومنه قوله ﷺ لعمر بن الخطاب(ت٢٣هـ) لما طلّق ابنه عبدالله زوجته في الحيض: «مُرْه فليراجعها»[4]، فهل أَمْر النبي ﷺ لعمر أمر لابنه أيضاً؟

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: إنه لا يكون أمراً به، وهو قول جمهور الأصوليين[5].

وقد استدلُّوا لذلك بطائفة من الأدلَّة، منها:

١- لو كان الأمر بالأمر بالشيء أمراً به، لكان أمره ﷺ لأولياء

(١) تشنيف المسامع ٢/٢١٦، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص ٢٧٤، والمستصفى ٢/١٣.

(٢) شرح مختصر المنتهى للعضد ٢/٩٣.

(٣) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص٢٧٤.

(٤) تشنيف المسامع ٢/٦١٢، والحديث صحيح متفق عليه، واللفظ للبخاري، وقد روي بألفاظ عدّة في روايات أخر. انظر: تلخيص الحبير ٣/٢٠٦.

(٥) المستصفى٢/١٣، والمحصول١/٣٢٦، والإحكام٢/١٨٢، ومختصر المنتهى ٢/٩٣، والكاشف عن المحصول ٤/٨٣، والتمهيد للأسنوي ص٢٧٤، وتشنيف المسامع ٢/١٢.

الصبيان بقوله: «مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين»[1]، أمراً للصبيان بالصلاة، وكانوا مكلفين بموجب ذلك، وهو باطل لعدم فهمهم لخطاب الشارع، لقوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة.. وعن الصبي حتى يحتلم»[2].

٢- لو كان الأمر بالشيء أمراً به، لكان قول الشخص لآخر: مر عاملك، أو خادمك، أن يتجر، أو يفعل كذا، تعدياً منه على حقّ الآخر، بأمر خادمه أو عامله أن يتجر بمال سيّده من دون إذنه، وهذا باطلٌ، للاتفاق على أنه ليس له ذلك[3].

٣- لا يَبْعُد أن يأمر السيد أحد خَدَمه، بأن يطلب من خادمه الآخر شيئاً ثم يقول للخادم الآخر لا تُطِعْه، ولو كان الأمر بالأمر بالشيء أمراً به، لكان السيد متناقضاً، للأمر بالشيء والأمر بعدمه[4].

٤- لوجاز أمره الذي هو إيجاب وإلزام، لجاز ذمّه ولعنه، وتسميته بأسماء المدح والذم عند عدم الامتثال.

---

(١) الإحكام ١٨٢/٢، وشرح مختصر المنتهى ٩٣/٢، والحديث صحيح، رواه أبو داود والحاكم عن حديث عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جدّه، وهما والترمذي والدارقطني من حديث عبدالله بن الربيع.
انظر: التلخيص الحبير ١٨٤/١، والجامع الصغير ١٥٥/٢.

(٢) رواه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه والحاكم عن عائشة رضي الله عنها، وفي رواية لأحمد وأبي داود والحاكم عن علي وعمر بلفظ: «رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن المبتلى حتى يبرأ، وعن الصبي حتى يكبر».
انظر: كشف الخفاء ٥٢٣/١، والجامع الصغير ٤/٢.

(٣) الإحكام ١٨٣/٣، وشرح مختصر المنتهى للعضد ٩٣/٢، والشرح الكبير على الورقات للعبّادي ٤١٤/١، وإرشاد الفحول ص١٨٨.

(٤) الإحكام ١٨٣/٢، وشرح مختصر المنتهى ٩٣/٢.

وأجيب عن ذلك بأنه لم يجز ذمّه ولا مدحه لكونه الواجب به ليس مضيّقاً، واستحقاق المدح على الامتثال، والذم على عدمه أو على التفريط، إنما يكون في الواجب المضيق(١).

القول الثاني: إن الأمر بالأمر بالشيء أمرٌ بذلك الشيء.

وقد ذكر الأصفهاني(ت٦٥٣هـ) أن هذا القول منقول عن بعض العلماء نقله العالمي وابن الحاجب(ت٦٤٦هـ) عن المتأخرين(٢)، ونقل عن العبدري وابن الحاج(ت٦٤٧هـ) أن الأمر بالأمر بالشيء هو أمر حقيقة لغة وشرعاً(٣).

ومما استدلَّ به لهذا القول:

١- قول الأعرابي للنبي ﷺ: آللّه أمرك بهذا؟ فقال: «نعم»، ففهم الأعرابي من أمر الله لنبيّه أن يأمرهم بذلك، أنه مأمور بذلك المأمور به، وذلك بواسطة النبي ﷺ، فبادر إلى الطاعة، وقالا-أي العبدري وابن الحاج-وأيّ فرق بين قوله للناس: افعلوا كذا، وقوله لنبيّه ﷺ مرهم أن يفعلوا كذا(٤).

٢- واستدلَّ بعضهم لهذا القول بحديث ابن عمر رضي الله عنه: «مُرْه فليراجعها»(٥).

وتوجيه الدلالة من ذلك- أي الأمر لعمر رضي الله عنه بأن يأمر ابنه عبدالله

---

(١) العدّة ٢/٣٩٠، ٣٩١.

(٢) الكاشف عن المحصول ٤/٨٣، والبحر المحيط ٢/٤١١.

(٣) البحر المحيط ٢/٤١١.

(٤) المصدر السابق.

(٥) حديث ابن عمر أنه-أي ابن عمر-طلّق امرأته وهي حائض، فسأل عمر عن ذلك رسول الله ﷺ، فقال: «مُرْهُ فليراجعها»، وهو حديث متفق عليه واللفظ للبخاري، وله ألفاظ أخر، سواء كان عند البخاري أو غيره. انظر: التلخيص الحبير ٣/٢٠٦.

بمراجعة زوجته المطلقة، هو أمر من النبي ﷺ لابنه أيضاً-: أنَّ الحديث ورد بلفظ: فأمره رسول الله ﷺ أن يراجعها[1]، وكأنّ الدلالة أخذت من مجموع الروايتين.

وفي كلام منقول عن سُلَيْم الرازي(ت٤٤٧هـ) [2] في التقريب أن مقتضى الأمر واجب على الثاني جزماً، ولكن الخلاف في تسميته أمراً، فإنه قال: إذا أمر الله تعالى نبيَّه ﷺ بأنْ يأمر أمته بشيء، فإن ذلك الشيء يجب فعله عليهم من حيث المعنى. . .ولكن هل يسمَّى أمراً ؟ هذا هو مثار النزاع[3].

ولم نجد لهذا المذهب ناصراً من أئمة علماء الأصول، كما لم تتّضح قوة أدلته، فقول الأعرابي: آلله أمرك بهذا، لا يعني أن الدلالة مستفادة من لفظ الأمر، بل هي دلالة من حيث المعنى؛ كما بيَّن ذلك سُلَيْم الرازي(ت٤٤٧هـ).

وكذلك الأمر في حديث ابن عمر، فإن الأمر لم يُسْتَفَد من الصيغة، وإنما من المعنى، كما أن الدلالة أخذت من الروايتين لا من رواية واحدة.

الفرع الثاني: ما ينبني على القاعدة:

يتضح أثر هذه القاعدة في طائفة من المسائل، وهي المسائل التي يتصرف فيها الطرف الثالث، قبل إبلاغ الأمر له من الطرف الثاني، فعلى رأي من قال إنَّ الأمر بالأمر بالشيء أمر به، يُعدّ تصرف الطرف الثالث بموجب الأمر تصرّفاً صحيحاً ونافذاً، وعلى رأي من لا يرى ذلك لا يكون الأمر بالأمر بالشيء أمراً به، ولا ينفذ التصرف.

---

(١) البحر المحيط ٤١١/٢.

(٢) هو سُلَيْم بن أيوب بن سليم الرازي(أبو أيوب)، فقيه أصولي من علماء الشافعية، توفي سنة ٤٤٧هـ. وفيات الأعيان لابن خلكان ٢٦٩/١، ومعجم المؤلفين ٢٤٣/٤.

(٣) البحر المحيط ٤١١/٢.

وقد ذكر الإسنوي(ت٧٧٢هـ) بعض المسائل المخرجة على الاختلاف في هذه القاعدة[١]، يمكن أن نقيس عليها ما يأتي:

١- لو قال رجلٌ لآخر: قل لأحمد أن يبيع سلعتي التي عنده، فباع أحمد السلعة قبل أن يبلغه المأمور بالأمر، فهل يكون تصرّفه صحيحاً ونافذاً، أو لا؟

فعلى القول بأنَّ الأمر بالأمر بالشيء أمرٌ به، يصحّ تصرفه وينفذ، وعلى قول الجمهور بأنه لا يكون أمراً به لا ينفذ تصرّفه.

٢- وذكر الأسنوي(ت٧٧٢هـ) أن الأب إذا قال لابنه: قل لأمك أنت طالق، فإنه إن لم يرد شيئاً كالتوكيل أو غيره، فإن جعلنا الأمر بالأمر بالشيء أمراً به، كان الأمر بالإخبار بمنزلة الإخبار من الأب، فيقع الطلاق، وإن قلنا إنه ليس أمراً به لم يقع شيء، وفي المسألة تفصيل في مذهب الشافعي[٢].

٣- قوله ﷺ لعمر(ت٢٣هـ) رضي الله عنه لما طلق ابنه عبدالله(ت٧٣هـ) زوجته في الحيض: «مُرْهُ فليراجعها»[٣].

فإن المراجعة ليست واجبة على عبدالله (ت٧٣هـ)، إذا كان الأمر بذلك من أبيه، بخلاف ما إذا قلنا إن الأمر بالأمر بالشيء أمرٌ به، فإن الأمر -حينئذٍ- يكون لعبدالله (ت ٧٣هـ) من الرسول ﷺ مباشرة فتكون واجبة[٤].

---

(١) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص٢٧٥.

(٢) التمهيد للأسنوي ص٢٧٥.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) تشنيف المسامع ٢/٢١٦.

من أمثلة المسألة:

- قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ ﴾ [آل عمران ٦١].

- قوله تعالى: ﴿ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ ﴾ [الأنفال ٣٨].

- قوله تعالى: ﴿ وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴾ [التوبة ١٠٥].

- قوله تعالى: ﴿ وَقُل لِّعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [الإسراء ٥٣].

- قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَنفِقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَّن يُتَقَبَّلَ مِنكُمْ ﴾ [التوبة ٥٣].

ومهما يكن من أمرٍ فإن هذه المسألة ذات صلة بعلم الكلام، وإن القاعدة فيها بنيت على إثبات كلام النفس، كما ذكر الآمدي(ت٦٣١هـ)[١] والحقّ: «أنّ كلام الله اسم لمجموع اللفظ والمعنى، وأنه بصوت وحرف، وأنه تعالى تكلم مع من أراد من رسله وملائكته، وسمعوا كلامه حقيقة، ولا يزال يتكلم بقضائه، وتسمعه ملائكته، وسيتكلم مع أهل الجنة، ومع أهل النار يوم القيامة كل بما يناسبه»[٢].

وإدخال هذه المسألة في أصول الفقه، وإكثار الجدل حولها ليست له فائدة، إذْ لا يترتب عليها ثمرات.

وليس أحد ينكر أننا مأمورون بتنفيذ ما رود في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، ومنهيون عما نهى عنه، وقد كنا معدومين، وقت تلك الأوامر.

وكان الصحابة ﵃ والتابعون من بعدهم يحتجون بألفاظ النبي ﷺ في أوامره ونواهيه، وقد ثبت بالإجماع أن كلام الله تعالى بها متقدم عليهم.

---

(١) الإحكام ١/١٥٤.

(٢) المصدر السابق ١/١٥٣، هامش(٢)، تعليق الشيخ عبدالرزاق عفيفي رحمه الله تعالى.

ولو كان الأمر لأهل عصره خاصة لم تترتّب حجّة على من حدث ووجد بعد ذلك، لأنه كان معدوماً، حين وجود الأمر ونزوله[1]، كما أن هذا الأمر منطبق علينا.

وجَعَلَ ابن السمعاني(ت٤٨٩هـ) شمول أمر الشارع جميع الأعصار مع عدمهم عند الخطاب، ثابتاً بدليل إجماع الأمة[2].

---

(١) الواضح في أصول الفقه ٣/١٧٨.
(٢) قواطع الأدلّة ١/٢٢٤.



المطلب التاسع
هل فوات وقت الامتثال يحتاج إلى أمر جديد؟

ومما تكلم عنه الأصوليون مسألة ما إذا كانت العبادة محددة بوقت معين، ثم انقضى الوقت دون أن تؤدَّى، فهل يحتاج قضاؤها إلى أمر جديد، أو لا يحتاج إلى ذلك ؟، وقد ورد التعبير عنها بصيغ مختلفة منها:

١- وجوب القضاء لا يفتقر إلى أمر مجدّد[1].

٢- إذا فات وقت العبادة سقطت ولا يجب قضاؤها إلاَّ بأمر ثانٍ، ومنهم من قال لا تسقط[2].

٣- الأمر المؤقت لا يسقط بفوات وقته[3].

٤- إذا خرج وقت العبادة وفات فعلها، لم يجب قضاؤها إلاَّ بأمرٍ ثانٍ[4].

٥- فوات الامتثال بالأمر[5].

وكل هذه العبارات مؤداها واحد، هو أن قضاء ما فات وقتُ أدائه هل يكون بنفس الأمر الذي ثَبَتَ به أداءُ الواجب، أو بأمر آخر جديد، غير الأمر الأول الموجب للأداء، اختلف العلماء في ذلك، واشتهر عنهم قولان.

والخلاف في هذه المسألة هو فيما لم يرد عن الشارع فيه أمرٌ آخر يوجب

---

(١) المستصفى ٢/١٠.

(٢) التبصرة ص٦٤.

(٣) العدة في أصول الفقه ١/٢٩٣، وشرح مختصر الروضة ٢/٣٩٥.

(٤) الواضح في أصول الفقه ٣/٦١.

(٥) البحر المحيط ٢/٤٠٥.

قضاءه بعد فوات وقته ، كالنائم عن الصلاة ، وناسيها ، إذْ ورد عن النبي ﷺ قوله : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها »[1] ، فهذا لا يحتاج في قضائه لصلاته إلى أمر جديد ، ولا فرق بين من لم يؤدّ الصلاة بعذر ، أو بغير عذر ، لكنه يكون آثماً إنْ تركها بغير عذر .

وفيما يأتي بيان أشهر قولين للعلماء مع بيان الأدلّة ، وما قيل فيها .

القول الأول: إنَّ وجوب القضاء لا يفتقر إلى أمر مجدَّد ، وأنه يجب بالأمر الأول ، وهو قول أبي بكر الرازي(ت٣٧٠هـ) من علماء الحنفية ، وبه قال جمهور الحنابلة ، وكثير من الفقهاء منهم الإمام مالك والأشعرية والمعتزلة[2] .

وقد ذكرت له أدلّة كثيرة ، من أهمّها :

١ - إنَّ الواجب هو العبادة لله تعالى في الوقت المحدّد ، بحقّ العبودية ، أو بحقّ الشكر ، أو بحقّ التكفير عن الخطايا التي تجري على أيدي المرء بين الوقتين . . . ، وكلّ الأوقات سواء بالنسبة إلى هذا الغرض ، كما أنَّ كلّ الأمكنة سواء ، ولا تختصّ بمكان دون مكان .

وذكر السمرقندي(ت٥٣٩هـ) أنَّ ذلك كمن أمر عبده بأنْ يتصدق بدرهم من ماله باليد اليمنى فشُلَّت يده اليمنى يجب عليه أنَّ يتصدق باليسرى ، ولا يتقيّد باليمنى ، لأن الغرض لم يختلف[3] ، وإذا ثبت هذا فالوجوب

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم وابن ماجه والترمذي والنسائي . انظر فتح الباري ٢/٢٦٨ ، وشرح مختصر الروضة ٢/٥٧٧ ، وفي الجامع الصغير : عن أنس في حديث صحيح : «من نسي صلاة أو نام عنها ، فكفارته أن يصليها إذا ذكرها » ، رواه أحمد في مسنده والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي(الجامع الصغير ٢/١٨٢) .

(٢) الواضح في أصول الفقه ٣/٦١ ، والإحكام٢/١٣٩ ، وشرح مختصر الروضة ٢/٣٩٥ .

(٣) ميزان الأصول في نتائج العقول ص٢٢٠ .

الثابت بالأمر لا يسقط إلاَّ بالأداء أو القضاء، أو الإبراء من صاحب الحق، فلا حاجة إلى أمر آخر[1].

وأجيب عن ذلك: بأنَّ من المحتمل أن يكون تعيين الوقت لمعنى يختصّ بالوقت كزيادة فضيلة له، أو نحو ذلك، مما لا نعرفه بعقولنا، والآمر هو العالِم بمصالح الأوقات، فلا يُعْرَف أنَّ الفعل في وقت آخر مثل الفعل في الوقت المحدّد، فلا يقوم مقامه، بخلاف التصدّق فإن الغرض فيه منفعة الفقير، ليحصل الثواب بالتقرّب إلى الله تعالى، وذلك لا يختلف باختلاف آلة الإيصال[2].

٢- إنَّ الأمر موضوع لإيجاب الفعل، وإسقاط القضاء يُسْقِط بسقوطه إيجاب الفعل[3].

وأجيب عن ذلك بأنَّ الأمر يقتضي إيجاب الفعل في وقت مخصوص، لا في جميع الأوقات[4].

وبأنَّ هذا يبطل به إذا علّقه على شرط، فإنه لا يجب فعله مع عدم الشرط، وإنْ كان مقتضى الأمر الإيجاب[5].

٣- إنَّ المأمور به هو الفعل، وأمّا الوقت فإنه ظرف يُراد لإيقاع الفعل فيه، فلا يسقط الفعل بفواته[6]، لأن غيره من الأوقات يصلح ظرفاً للفعل أيضاً[7].

---

(١) الإحكام ٢/١٧٩.

(٢) ميزان الأصول ص٢٢٦.

(٣) التبصرة ص٦٦.

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق.

(٦) الإحكام ٢/١٣٩.

(٧) الواضح في أصول الفقه ٣/٦٥.

وأجيب عن ذلك بأن المأمور به هو الفعل في وقت مخصوص، لا الفعل على الإطلاق، ليقال بصلاحية ما بعده للظرفية، يوضح ذلك أن لفظ الأمر لا يتناول ما بعد الوقت، وعلى من يدّعي ذلك الدليل، ولا دليل[1].

٤- إنَّ العبادة المؤقتة حقّ لله تعالى تعلّق بوقت فلا يسقط بسقوطه، كالدَّين المؤجّل، فإنه حق متعلّق بوقت، فلا يسقط الدين بسقوط أجله[2].

وأجيب عن ذلك بالفرق؛ فإن الدَّين المؤجّل يُسْتَحَقّ ويستقرّ بانقضاء الأجل، فكيف يُقال: إنه يسقط، وأمَّا العبادة المؤقتة فإن فعلها في هذا الوقت، فبينهما تباعد وفرق[3].

٥- لو سقط الوجوب بفوات الوقت لسقط المأثم، فلما لم يسقط المأثم، وهو حكم من أحكام الوجوب، لم يسقط الوجوب[4].

وأجيب عن ذلك بأنه لا يلزم سقوط، لأن الإيجاب تعلّق بالوقت، والمأثم تعلق بتحقق الترك في الوقت، فشرط الإيجاب فات وسقط فيسقط الإيجاب، أمَّا المأثم فشرطه متحقق فيتحقق، فهما ضدّان لا يصح قياس أحدهما على الآخر[5].

٦- إنَّ الأصل الوجوب، فمن ادّعى إسقاطه بفوات الوقت فعليه بالدليل[6].

---

(١) التبصرة ص٦٦.

(٢) الواضح في أصول الفقه ٣/٦٦، والعدّة ١/٢٩٤، والمستصفى ٢/١١.

(٣) الواضح في أصول الفقه ٣/٦٨.

(٤) الواضح في أصول الفقه، والعدة ١/٢٩٤، والمستصفى ٢/١١.

(٥) الواضح في أصول الفقه ٣/٦٨.

(٦) الواضح لابن عقيل ٣/٦٦، والعدّة ١/٢٩٤، والمستصفى ٢/١١.

وأجيب عن ذلك بأنَّ هذا استصحاب حال فلا يصحّ ، لأن الأصل أن لا واجب ولا شاغل للذمة ، فلما جاء الأمر مؤقتاً بشرط ، فمن ادَّعاه مع عدم الشرط فعليه الدليل[1] .

القول الثاني: إنَّ وجوب القضاء للعبادة التي فات وقتها يفتقر إلى أمر مجدّد ، غير الأمر الذي ثبت به الوجوب ؛ إذ الأمر بعبادة مؤقته يسقط بفوات الوقت ، إلاَّ إذا قام دليل على أنه يشرع قضاء العبادة .

وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين[2] ، ومزيفٌ من المعتزلة[3] .

ومما استدلَّ به لهذا القول:

١- إنَّ ما بعد الوقت لم يتناوله الأمر ، فلم يجب فيه الفعل ، كما هو الأمر قبل الوقت[4] ، أي بقياس ما بعد الوقت على ما قبله ، بجامع أن كلاً منهما لم يتناوله الأمر .

ويمكن أن يجاب عن ذلك بالفرق ؛ لأن ما بعد الوقت يأتي بعد أمرٍ أثبت الواجب في الوقت ، وما قبل الوقت لم يرد فيه أمر ، والأصل أن الأمر يشمل ما بعده في الزمن المستقبل ، لا الزمن الماضي ، فافترقا .

٢- قياس الأمر المعلّق على وقت ، بالأمر المعلّق على شرط ، الذي لا يجب مع عدم الشرط ، فكذلك الأمر المعلّق بالوقت ، فإنه لا يجب مع عدمه[5] .

---

(١) الواضح في أصول الفقه ٦٨/٣ .

(٢) العدة ٢٩٣/١ .

(٣) الإحكام ١٧٩/٢ ، والكاشف عن المحصول ٧٦/٤ ، وإليه ذهب إمام الحرمين (البرهان ٢٦٥/١) .

(٤) التبصرة ص٦٤ .

(٥) التبصرة ص٦٤ ، والواضح في أصول الفقه ٦٢/٣ .

٣- لو علّق الأمر بمكان بعينه لم يجب فعله بمكانٍ آخر، فكذلك تعليقه بزمان بعينه، فإنه لا يجب في وقت آخر[١].

وأجيب عن ذلك بالفرق بين الزمان والمكان، لأن الزمن حقيقة سيالة غير قارّة، أي أنه يأتي متتابعاً متصلاً بعضه ببعض، والمتأخر تابع للمتقدم، أي أن ما ثبت فيه ثبت فيما بعده بطريق التبع، بخلاف الأمكنة فإنها حقائق قارّة، منفصلة ليس بعضها تابعاً لبعض، كي يتعلق ببعضها ما تعلّق بغيرها[٢].

٤- قال النبي ﷺ: «من نام عن صلاةٍ أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»[٣].

ففي الحديث أمر النبي ﷺ بفعل الصلاة الفائتة بعد الوقت، ولو كان الأمر يفيد امتثاله بعد الوقت، كما هو في الوقت، لم يأمر به ﷺ ثانياً[٤]، ولأنه لو كان مأموراً بالأمر الأوّل لكانت فائدة الخبر التأكيد، ولو لم يكن مأموراً به لكانت فائدة الخبر التأسيس، وهو أولى من التأكيد لكثرة الفائدة[٥].

وأجيب عن ذلك بأنَّ الحديث حجة على أصحاب هذا الرأي لا لهم، لأن قوله ﷺ: «فليصلها» أفاد عود الضمير على ما أمر به، فالمأمور به

---

(١) التبصرة ص٦٥، والعدّة ١/٢٩٨، والمستصفى ٢/١١، وشرح مختصر الروضة ٢/٣٩٦.

(٢) شرح مختصر الروضة ٢/٣٩٨.

(٣) حديث صحيح رواه البخاري ومسلم وابن ماجه والترمذي والنسائي.
انظر: الواضح لابن عقيل ٢/١٦٨ هامش(٢).

(٤) العدّة ١/٢٩٧، والإحكام ٢/١٨٠، والواضح في أصول الفقه ٣/٦٥.

(٥) الإحكام ٢/١٨٠.

المفعول بعد الوقت هو المأمور به في الوقت[1] ، وكون التأسيس أولى من التأكيد صحيح ، ولكن تطبيق ذلك في هذاالموضع تترتب عليه محاذير كثيرة .

٥ - إنَّ المفعول في الوقت الثاني غير المفعول في الوقت الأول ، فيحتاج وجوب الفعل في الوقت الثاني إلى دلالة ، هي الأمر المجدّد ، كما احتاج وجوبه في الوقت الأول إلى دليل[2] .

وأجيب عن ذلك بأنَّ هذا غير صحيح ، لأنه إنما يُقال إنَّ المفعول في الوقت الثاني غير المفعول في الوقت الأوّل ، لو كان قد فعل في الوقت الأول ، فيكون الثاني غيره ، وليس الأمر كذلك[3] .

والقولان المتقدّمان هما القولان المشهوران في هذه المسألة ، ولكن نقل بعض العلماء أن أبا زيد الدبوسي(ت٤٣٠هـ) من علماء الحنفية ، يرى أن وجوب القضاء إنما هو بقياس الشرع ، أي بإلحاق القضاء بالمعاوضات الشرعية[4] ، فهو على هذا موافق لقول من ذهب إلى أن القضاء يحتاج إلى أمر متجدّد ، وأن هذا الأمر عنده يثبت بالقياس على المعاوضات الشرعية .

---

(١) العدّة ١/٢٩٧ ، وقد عدّ الزركشي في تشنيف المسامع الحديث دليلاً للرأي الآخر.
انظر : تشنيف المسامع ٢/٦١٠ .

(٢) المصدر السابق ١/٢٩٩ .

(٣) العدّة ١/٢٩٩ .

(٤) الإحكام ٢/١٧٩ ، وشرح مختصر الروضة ٢/٣٩٥ ، والبحر المحيط ٢/٤٠٢ .
ونذكر هنا أن الطوفي(ت٧١٦هـ) فسّر كلام أبي زيد الدبوسي(ت٤٣٠هـ) بأنه يريد به « أن الشرع لما عُهِد منه استدراك عموم المصالح الفائتة ، علمنا أن من عادته بذلك أنه يؤثر استدراك الواجب الفائت في الزمن الأول ، بقضائه في الزمن الثاني ، فكان هذا ضرباً من القياس » .
انظر : شرح مختصر الروضة ٢/٣٩٥ .

وقد ردّ الزركشي(ت٧٩٤هـ) الخلاف في هذه المسألة إلى قاعدتين:

الأولى: إنَّ الأمر بالمركب أمر بأجزائه.

الثانية: إنَّ الفعل في وقت محدّد ومعيّن لا يكون إلاَّ لمصلحة تختص بذلك الوقت.

فمن لاحظ القاعدة الأولى قال إنَّ القضاء يكون بالأمر الأول، ولا يحتاج إلى أمر جديد.

ووجه ذلك: أن الأمر اقتضى شيئين: الصلاة، وكونها في ذلك الوقت، فهو مركب منهما، فإذا تعذّر أحد جزئي المركب، وهو خصوص الوقت، بقي الجزء الآخر، وهو الفعل، فيوقعه في أي وقت شاء.

ومن لاحظ القاعدة الثانية قال إنَّ القضاء لابدّ أن يكون بأمرٍ جديد، لأنه إذا كان تحديد الوقت وتعيينه لمصلحة فقد لا تكون هذه المصلحة موجودة في الوقت الآخر، وعند الشك في تحقّق المصلحة لم يثبت الوجوب إلاَّ بأمر جديد[1].

وهذا الكلام مبنيّ على أنه إذا كانت للفعل مصلحة في الوقت المحدّد، فإن هذه المصلحة لن تتكرّر في الوقت الثاني إلاَّ بدليل، وربما قيل إنَّه من الممكن أن يكون الفعل في الزمن الثاني لمصلحة أخرى.

وبالنظر في أدلَّة القولين لانجد أدلَّة حاسمة، بل هي أدلَّة غير مقنعة وجدلية في غالبها، والذي يترجّح لنا أن القضاء يجب بالأمر الأول، سواء كان بقياس ما يراد قضاؤه على غيره، مما ورد فيه الأمر أو باستصحاب الحال، وعلى ذلك سار الناس في عاداتهم ومعاملاتهم من عهد الصحابة، وإلى يومنا هذا، لا يبحثون عن دليل آخر غير الأمر الوارد من الشارع والذي أوجب العبادة، أو ألزم بالمعاملة، والله تعالى أعلم.

(١) البحر المحيط ٢/٤٠٤، ٤٠٥.

الثمرات المترتِّبة على الخلاف:

ذكر الأسنوي(ت٧٧٢هـ) في التمهيد ثلاثة فروع مترتبة على الخلاف في هذه المسألة[١]، كما ذكر التلمساني(ت٧٧١هـ) في مفتاح الوصول فرعين آخرين[٢].

وسنذكر فيما يأتي بعض ما أورداه من الفروع المختلف فيها، والمبنية على الاختلاف في هذه القاعدة، بإيجاز:

١- من نذر أن يصوم يوماً بعينه، فلم يصمه، أو أفسده، اختلفوا في وجوب القضاء عليه، فمن قال إنّ القضاء يكون بأمر جديد، يرى أنه لا يجب عليه القضاء، إذْ لا يوجد أمر جديد يوجب القضاء في هذه المسألة، ومن قال إنَّ القضاء يكون بالأمر الأول، ولا يحتاج إلى أمر جديد فإنه يوجب عليه القضاء لوجود الأمر الأول[٣].

وأمّا وجوب القضاء في رمضان فهو ثابت بأمر جديد، وهو قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[البقرة١٨٤][٤].

٢- ومن ترك الصلاة عمداً اختلف العلماء في قضائها مِنْ قِبَلِه، فمن رأى أنه لا بدّ من أمر جديد قال: إنَّ المكلّف مأمور بالصلاة في الوقت المعيّن بالأمر الشرعي، وقد فات الوقت عليه، فلا قضاء عليه إلاّ بأمرٍ جديد، وليس لدينا أمر جديد إلاّ في النوم والنسيان، وهوقوله ﷺ: «من نام عن صلاةٍ أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»[٥]، ولولا أمر النبي ﷺ هذا

---

(١) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص٦٨.

(٢) مفتاح الوصول ص٣٢.

(٣) المصدر السابق ٣٢.

(٤) المصدر السابق ٣٣.

(٥) سبق تخريجه.

لم تجب[1].

وبخلاف هذا الرأي يرى من قال بأنَّ القضاء يجب بالأمر الأول أن القضاء واجب عليه بمقتضى القاعدة، وبعضهم ذكر بأنها وجبت بأمر جديد، هو قوله ﷺ: «فدَين الله أحقّ أن يقضى»[2].

٣- من وكّل غيره بأداء زكاة الفطر، وهي صدقة ذات وقت معيّن، فخرج وقتها، فهل يجوز إخراجها بعد الوقت؟، اختلف العلماء في ذلك، وهذه المسألة مخرّجة على القاعدة التي نحن بصددها، فعلى رأي من رأى أنه لابدّ في القضاء من أمر جديد، يرى سقوطها، إذْ لا يوجد أمر جديد بأدائها، وعلى الضدّ من هذا الرأي رأي من رأى أنها تقضى بناء على الأمر الأول، لأنه لا يرى القضاء بأمر جديد[3].

٤- ومن ذلك ما إذا نذر أضحية ووكل شخصاً في ذبحها، وإعطائها للفقراء، فخرج وقت الأضحية دون ذبحها، فهل للوكيل أن يذبح بعد ذلك شاةً ويتصدّق بها على الفقراء؟

يجري الخلاف في هذه المسألة كما هو في المسألة السابقة[4].

---

(١) مفتاح الوصول ص٣٣.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه باب من مات وعليه صوم. فتح الباري ١٩٢/٤، ومسلم في كتاب الصيام باب قضاء الصوم عن الميت. انظر: صحيح مسلم بشرح النووي ٢٣/٨، ٢٤.

(٣) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للأسنوي ص٦٨.

(٤) المصدر السابق.

المطلب العاشر

تناول الأمر المعدوم

المعدوم في اللغة: خلاف الموجود، من العدم الذي يعني الفقد، وانتفاء الوجود، غير أن الفقد أخصّ من العدم، إذْ يُراد به عدم الشيء بعد أن كان موجوداً، والعدم يُقال فيه وفيما لم يوجد بعد[1].

والمراد من المعدوم في هذه المسألة: الذي يوجد بعد خطاب التكليف، فهل يتناوله الأمر وخطاب التكليف الموجودُ في الحال، كما يتناول المكلّفين الصالحين لتوجّه الأمر إليهم عند الخطاب؟

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: الذاهب إلى أن الأمر يتناول المعدوم، أي الذي سيوجد بعد وقت الخطاب، وعلى هذا يجوز تكليفه.

فأوامر الشرع التي نطق بها رسول الله ﷺ والتي نزلت في كتاب الله تعالى، تناولت جميع أمته من لدن بعثته ﷺ إلى قيام الساعة.

وهذا هو قول الأشاعرة ومن تابعهم من علماء الشافعية[2]، وهذا ظاهر كلام أحمد(ت٢٤١هـ)، قال رحمه الله تعالى: «لم يزل الله سبحانه يأمر بما شاء ويحكم»[3]، وهذا نصّ في أنه أمر فيما لم يزل، ولا مأمور[4].

---

(١) المصباح المنير، والحدود الأنيقة ص٧٣، والكليات للكفوي ص٦٥٥، ٦٩٤، ومعجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ٣/٣١٥.

(٢) الإحكام ١/١٥٣، والمحصول ١/٣٢٨، ونهاية الوصول ٣/١١٢٨.

(٣) الواضح لابن عقيل ٣/١٧٧، والعدّة ٢/٣٨٦.

(٤) العدّة ٢/٣٨٦.

وهؤلاء اختلفوا فمنهم من قال: إنه أمر إيجاب وإلزام حقيقة كأمر الموجودين، لكن بشرط وجود المأمور على صفة يصحّ تكليفه بها، وهو اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني(ت٤٠٣هـ)، الذي يرى أنه مأمور بشرط وجوده وزوال الموانع، وأن أمره أمر إعلام، وليس أمر إيجاب وإلزام[١].

واستدلَّ أصحاب هذا القول، أي الذاهبين إلى تعلّق الأمر بالمعدوم بوجوه متعدّدة منها:

١- أن الشخص إذا أوصى عند موته لمن سيوجد من أولاده بعده، بوصية، فإن الولد بتقدير وجوده وفهمه يصير مكلفاً ومأموراً بوصية والده، وإذا خالف الوصيّة، ولم ينفذها، أو يمتثلها عدّ عاصياً، وإذا نفذها عدّ مطيعاً، فلو لم يكن مأموراً بتلك الأوامر الواردة في الوصية لما جاز وصفه بالطاعة والعصيان[٢].

وأجيب عن هذا الدليل بالفرق بين الوصيّة وأمر الشارع، فالوصية أجيزت خشية خروج الآمِر عن صفة الآمرين بالموت والعدم، وهذا لا يرد في حق الله تعالى، فلا يخشى الفوت ولا يحتاج إلى الإعداد، فيصير تقدير الأمر على وجود المأمورين لغواً، والله سبحانه لا يجوز في حقّه ذلك.

وردّ هذا الجواب بأنَّ الله تعالى وإن لم يُخَفْ في حقّه الفوت، لكن الإعداد حسن من الله تعالى في أفعاله، يدلّ لذلك أن الله تعالى أعد في سفينة نوح والطوفان من كلّ زوجين اثنين، ولم يكن ذلك لحاجة، ولا لعدم قدرة الله تعالى على إنشاء الخلق من غير ذكر وأنثى، وكذلك أمر عزيز يوسف عليه السلام، بإعداد الأطعمة للسبع الشداد من السنين، مع

---

(١) الواضح في أصول الفقه ٣/١٧٧، ١٧٨.

(٢) الواضح في أصول الفقه ٣/١٧٩، والإحكام ١/١٥٣، ونهاية الوصول ٣/١١٢٩، والعدّة ٢/٣٨٨، وشرح مختصر الروضة ٢/٤٢٢.

قدرته على الخلق والرزق المُبْتَدَأ من غير إعداد، وكان ذلك حسناً منه، كما يحسن منا، مع خوف الفوت[1].

٢- أنَّ الواحد منا يصير مأموراً بأمر النبي ﷺ مع أن ذلك الأمر ماكان موجوداً إلاّ حال عدمنا[2].

وأجيب عن ذلك بعدم التسليم بأنَّ الواحد منا يصير مأموراً بعد موته ﷺ بأمره الذي كان موجوداً قبلنا، بل إنَّ أمر النبي ﷺ محمول على أنه إخبار عن أن الله تعالى يأمر كلّ واحد من المكلفين عند وجوده وبلوغه، بمدلول ذلك الأمر.

وردّ ببطلان جعل الأمر خبراً عن شيء، لأسباب متعدّده، منها: أنَّ جعله خبراً يقتضي أنه يحتمل التصديق والتكذيب، وهو غير متطرّق إلى ما نحن بصدده، ومنها: أنهم قسّموا الكلام إلى أمر ونهي وخبر وغيرها من الأقسام، وذلك يدلّ على أن كلاً منها غير الآخر وغير داخل فيه، ومنها: أننا إذا جوّزنا جعل الأمر خبراً فإنما يجوز ذلك فيما لو كانت هناك مناسبة ولا مناسبة[3].

٣- أنَّ أمر الله تعالى ونهيه هو كلامه، وقد ثبت كونه قديماً غير محدث، وأنه لم يزل أمراً ولا يوجد مأمور، فدلَّ على جواز أمر المعدوم[4].

وأجيب عن ذلك بأنَّ هذا أصل فاسدٌ؛ لأن المتكلم بالأمر ولا أحد يواجه ويسمع، هاذٍ سفيه، وذلك غير جائز على الله تعالى[5].

---

(١) الواضح في أصول الفقه ٣/ ١٨٢.

(٢) الإحكام ونهاية الوصول في الموضعين السابقين، والمحصول ١/ ٣٢٨.

(٣) نهاية الوصول ٣/ ١١٣٠، ١١٣١.

(٤) العدّة ٣/ ٣٨٨، ونهاية الوصول ٣/ ١١٢٩.

(٥) العدّة ٢/ ٣٨٨.

وأجيب عن ذلك بوجوهٍ، منها: أنَّ هذا مبني على قاعدة التحسين والتقبيح، وهي باطلة، للأدلة المتعددة التي أقيمت على ذلك.

ولئن سلّم ذلك فإنما يتفرّع عليه الأوامر والنواهي الجازمة التي يقصد منها الامتثال في الحال، وأمّا الامتثال في المآل، أي امتثال من يوجد بعدها من المكلفين ويطّلع عليها، فلا يسلم ذلك.

يؤيد ذلك أنه لا يقبح من العاقل أن يودع أوامرَ ونواهِيَ في صحائف، في خلوة أو بَرّيّة، ويتركها فيها، ويقصد بذلك امتثال من سيطلع عليها فيما بعد، سواء كانوا من أولاده، أو أولاد أصحابه، والمسألة التي معنا من هذا القبيل[1].

القول الثاني: وهو الذي يذهب إلى أن الأمر لا يتناول المعدوم، ولا يتعلق فيه.

وهو قول المعتزلة وجماعة من أصحاب أبي حنيفة فيما ذكره أبو عبدالله الجرجاني(ت٣٩٧هـ)[2] في أصوله، وأن أوامر الشرع الواردة في عصر النبي ﷺ تختصّ بالموجودين في وقته، فأمّا من بعدهم فإنه يدخل في ذلك بدليل[3].

واستدلَّ أصحاب هذا القول بأدلّة منها:

١- إنَّ الأمر إن كان إعلاماً فإنه يستحيل تحقيقه في المعدوم، وإنْ كان إلزاماً فإنه يستحيل -أيضاً- أن يتحقق في المعدوم الذي هو ليس بشيء[4].

---

(١) نهاية الوصول في دراية الأصول ٣/١١٣١.

(٢) العدّة ٢/٣٨٧، والواضح في أصول الفقه ٣/١٧٧، ونهاية الوصول ٣/١١٢٨، والجرجاني: هو محمد بن يحى بن مهدي من علماء المذهب الحنفي، له كتابان، هما: ترجيح مذهب أبي حنفية، والقول المنصور في زيارة القبور.

(٣) المصادر السابقة.

(٤) العدّة ٢/٣٩٠.

وأجيب عن هذا الدليل بأنه أمر إلزام لمن يحدث في الثاني، وليس في ذلك استحالة كما في الوصية وفي العاجز [1].

٢- إنَّ الأمر يتعلق بمأمور، والمعدوم ليس بشيء حتى يصحّ تعلّق الأمر به.

وأجيب بأنَّ تعلّق الأمر بمأمور يوجد في الزمن الثاني، وليس في ذلك ما لا يصحّ، كما تعلّقت الوصية بمن يحدث في الزمن الثاني، وكما تعلّق الأمر بالعاجز لوجود قدرة على الامتثال في الزمن الثاني [2].

٣- لو كان الأمر يتعلّق بالمعدوم للزم أن يتعلّق بالصبيّ والمجنون لوجودهما، ويكون الأمر -حينئذٍ- متعلّقاً بالبلوغ والعقل، وهما معدومان قبل تحقّقهما في الصبي، وقد اتفق الجميع على عدم جواز تعلّق الأمر بالصبي والمجنون، وهذا دليل على امتناع تعلّقه بالمعدوم.

وأجيب بأنَّ من أجاز تكليف المعدوم بشرط وجوده يقول بتكليف الصبي والمجنون بشرط العقل والبلوغ، ولا فرق بينهما عنده، ومعنى قول العلماء بأنهما غير مكلفين، وأن القلم مرفوع عنهما، يُراد به رفع المأثم عنهما، ورفع الإيجاب المضيّق [3].

---

(١) العدة ٢/ ٣٩٠.

(٢) المصدر السابق.

(٣) العدّة ٢/ ٣٩٠، ٣٩١، وانظر أدلّة أخرى في المصدر المذكور.



الفصل الثاني
النهي

وفيه تمهيد، ومبحثان:

التمهيد: في معنى النهي وأقسامه

المبحث الأول: الموضوعات الأساسية للنهي

المبحث الثاني: أحكام متنوّعة للنهي



التمهيد
في معنى النهي وأقسامه

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف النهي لغة واصطلاحاً

المطلب الثاني: الصيغ الدالّة على النهي

المطلب الثالث: أقسام النهي



المطلب الأول
تعريف النهي لغة واصطلاحاً

النهي في اللغة المنع، يقال: نَهَيْتُ الرجل عن الأمر أنهاه نهياً منعته، أو أمرته بالكفّ عنه، والنُّهَى: العقول، جمع نُهْيَة، سُمّي بذلك لأنه يمنع من الجهل، والقبيح من الأفعال(١).

ويذكر ابن فارس(ت٣٩٥هـ) أن(النون والهاء الياء)، أصل صحيح يدل على غاية وبلوغ، ومنه أنهيت إليه الخبر، بلغته إيّاه، ونهاية كلّ شيء غايته، ومنه نهيته عنه، وذلك لأمر يفعله، فإذا نهيته فانتهى عنك فذلك غاية ما كان وآخره(٢).

والنهي أيضاً الزّجر عن الشيء، قال تعالى: ﴿أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يَنْهَىٰ عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰٓ﴾ [العلق٩-١٠]، وقد ورد استعمال مادة النهي في القرآن والحديث بكثرة(٣).

كما ذكرت لمادة الكلمة ألفاظ متعدّدة المعاني مردودة إلى الأصل الذي ذكره ابن فارس(ت٣٩٥هـ)، يمكن مراجعتها في كتابه معجم مقاييس اللغة.

أمّا في الاصطلاح فقد ذكرت للنهي تعريفات عدّة، نكتفي منها بما يأتي:

١- هو القول الطالب للتّرْكِ دلالة أوّلية، وهذا التعريف أورده الأسنوي(ت٧٧٢هـ)، في شرحه لمنهاج الوصول(٤).

---

(١) معجم مقاييس اللغة ٣٥٩/٥.
(٢) المصدر السابق.
(٣) وردت في القرآن الكريم في ستة وخمسين موضعاً.
(٤) نهاية السول ٥٣/٢.

٢- وقال الطوفي(ت٧١٦هـ) في مختصر الروضة وشرحه: إنه اقتضاء كفّ على جهة الاستعلاء[١].

٣- وفي التعريفات إنه: قول القائل لمن دونه: لا تَفْعَل[٢].

٤- وقال ابن الحاجب(ت٦٤٦هـ): النهي اقتضاء كفّ عن فعلٍ على وجه الاستعلاء[٣].

٥- وقال حافظ الدين النسفي(ت٧١٠هـ): هو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء: لا تفعل[٤].

٦- وقال ابن السبكي(ت٧٧١هـ): النهي اقتضاء كفّ عن فعلٍ لا بقول كُفّ، وقيّد ذلك بالنهي النفسي[٥]، وقوله: اقتضاء كفّ يشمل الاقتضاء الجازم والاقتضاء غير الجازم[٦].

٧- وقال الملاخسرو(٨٨٥هـ): النهي لفظ طلب به الكفّ جزماً، بوصف له استعلاء[٧].

٨- وقال أحمد مصطفى المراغي: النهي طلب الكفّ عن الفعل على وجه الاستعلاء[٨].

٩- وقال الشيخ محمد الخضري(ت١٣٤٥هـ): النهي هو طلب الكفّ عن فعلٍ

---

(١) شرح مختصر الروضة ٢/٤٢٨، ٤٢٩.

(٢) التعريفات ص٢٢٢.

(٣) مختصر المنتهى بشرح العضد ٢/٩٤.

(٤) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١/١٤٠.

(٥) جمع الجوامع بشرح الجلال المحلي وحاشية العطار ١/٤٩٦.

(٦) المصدر السابق، وفي الحدود الأنيقة اقتصر على قوله: (اقتضاء كف) ص٨٤.

(٧) مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول ١/٣١٦.

(٨) علوم البلاغة ص٨٢.

على وجه الاستعلاء[1].

وبين هذه التعريفات تلاقٍ كبير، ومؤدّاها يكاد يكون متّفقاً، لكنّ ابن السبكي(ت٧٧١هـ) صرّح بأنه إنما يُعَرِّف النهي النفسي، أي كلام النفس، ولم تصرّح أغلب التعريفات بذلك.

ويبدو أن تعريف النهي بأنه: «طلب الكفّ عن الفعل على وجه الاستعلاء» هو أقرب هذه التعريفات إلى المقصود، ولكنّه لا يعبّر عمّا يقولون من معنى حقيقي للنهي، وهو أنه للتحريم، ولهذا فإن القيد الذي وضعه محمد بن فراموز الملاخسرو(ت٨٨٥هـ)، وهو: طلب الكفّ جزماً، هو الأقرب إلى تصوير حقيقة النهي عندهم.

وفيما يأتي بيان محرزات هذا التعريف:

قوله:(طلب) جنس له، يعم طلب الفعل، وطلب الكفّ، أي التَّرك.

وقوله:(الكفّ) قيد أخرج به الأمر، لأنه لفظ طلب به الفعل.

وقوله:(جزماً) قيد أخرج به ما كان طلباً لكفّ غير جزم.

وقوله:(على وجه الاستعلاء) قيد أخرج به ما عدا النهي الحقيقي عند جمهور العلماء، كالالتماس، والدعاء، والإرشاد، وغير ذلك من المعاني التي ليس فيها استعلاء.

وننبّه هنا إلى أنه يُقال هنا ما قيل في الأمر من اختلاف العلماء في طائفة من المسائل، ولهذا فسوف نستغني عن ذكر بعض المسائل، اكتفاءً بما ذكر في الأمر؛ لأنها على وزان تلك، وسوف نبحث ما رأينا حاجة إلى بحثه لما اشتمل عليه من أمور ربما لم تذكر في الأمر.

---

(١) أصول الفقه ص٢٠١.



المطلب الثاني
الصيغ الدالة على النهي

إنَّ الراجح عند الأصوليين أن للنهي صيغة تخصّه، كما هو الشأن في الأمر، وقد ذكر العلماء أن له صيغة واحدة، هي الفعل المضارع المسبوق بـ(لا) الناهية[1]، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف٨٥]، وهذه الصيغة هي الموضوعة للنهي، ولكن قد يرد النهي بطرقٍ، ووسائل أخر، غير الصيغة الحقيقية له، ومن هذه الطرق:

١- صيغ فعل الأمر الطالبة للترك والانتهاء عن الشيء، مثل(دع) و(اترك) و(ذر) و(كفّ) و(اجتنب)، وما شابه ذلك من الألفاظ، مثل قوله تعالى: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل ٣٦]، وقوله ﷺ: «اجتنبوا الخمر فإنها مفتاح كل شر»[2]، وقوله تعالى: ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾ [البقرة٢٧٨]، وقوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»[3].

٢- الإخبار عن الشيء بالتحريم، كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة٣]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ [الأعراف٣٣].

---

(١) التلخيص في علوم البلاغة للخطيب القزويني ص١٧٠، وبشرح بغية الإيضاح.

(٢) ٥٦/٢، وعلوم البلاغة لأحمد مصطفى المراغي ص٨٢، والحديث رواه الحاكم، وقال إنه صحيح، كما رواه البيهقي في شعب الإيمان، وهو عن طريق ابن عباس رضي الله عنهما. الجامع الصغير ٣٠/١.

(٣) حديث صحيح رواه أحمد في مسنده، والترمذي، وابن حبّان في صحيحه. انظر: الجامع الصغير ١٥/٢.

٣- الإخبار عن الشيء بعدم الحلّ، كقوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا﴾ [النساء ١٩]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾ [البقرة ٢٢٨]، وقوله ﷺ: «لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليالٍ»(١).

٤- ترتيب الذم على الفعل، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء١٠](٢).

٥- صريح لفظ النهي، كقوله تعالى: ﴿وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ [النحل ٩٠]، وقوله: ﴿وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ [النازعات٤٠].

٦- الحظر والمنع بـ(ما كان) و(ما ينبغي) كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب٣٦](٣).

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الاستئذان، باب السلام للمعرفة ولغير المعرفة. البخاري بشرح فتح الباري ٢١/١١، ومسلم في كتاب البر والصلة، باب تحريم الهجر فوق ثلاث بلاعذرٍ شرعي. صحيح مسلم بشرح النووي ١١٧/١٦.

(٢) انظر في ذلك كتاب الأوامر والنواهي للدكتور محمد حامد عثمان ص١٦٤، ١٦٥، والأمر والنهي وما يتوقف عليه المطلوب للدكتور علي مصطفى رمضان ص ٧٨، ٧٩.

(٣) الأوامر والنواهي عند علماء العربية والأصوليين للدكتور ياسين جاسم المحيمد ص١٨٦.

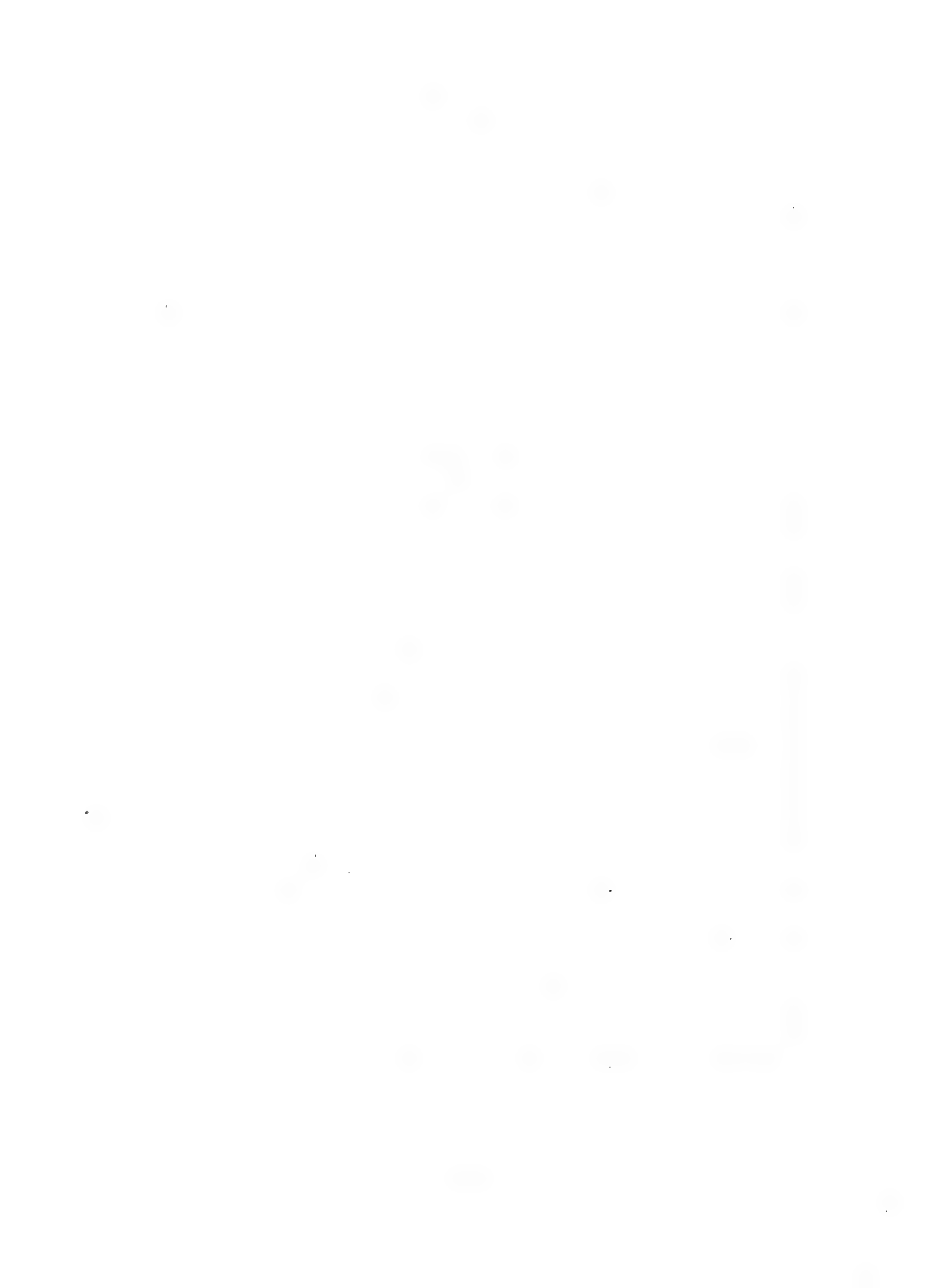
المطلب الثالث
أقسام النهي

وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: أقسام النهي باعتبار الصيغة

الفرع الثاني: أقسام النهي باعتبار قبح المنهي عنه

الفرع الثالث: أقسام النهي باعتبار تعدد المنهي عنه وعدمه



الفرع الأول
أقسام النهي باعتبار الصيغة

وينقسم بهذا الاعتبار إلى قسمين: نهي صريح، ونهي غير صريح.

١- فالنهي الصريح: ما كان مدلولاً للفظ، بحسب ما وضع له في اللغة، سواء لوحظ فيه المعاني أولاً.

٢- والنهي غير الصريح: هو ما دلَّ على طلب الكفّ عن الفعل بطريق الالتزام، وهذا قد يكون ضمنياً، كالنهي المستفاد من الأمر بالشيء، بناء على أن الأمر بالشيء نهي عن ضدّه، وقد يكون بطرق أخر، منها:

أ- الإخبار بذم فاعله، واستحقاقه العقاب، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا﴾ [النساء١٤]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب٣٦][1].

ب- الإخبار بغضب الله، وعدم رضاه عن الفعل، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر٧]، ومثل ذلك الإخبار عن عدم محبّة الله للفعل، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة١٩٠][2].

ج- ماجاء مجيء الإخبار عن تقرير الحكم، ممّا لم يطّرد حكمه، ولم يستمرّ مَخْبَره، ولم يؤيده الواقع، كقوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء١٤١]، فالإخبار هنا ليس محضاً، لأنه لا يطّرد مَخْبَرُهُ أو معناه، ولا يستمرّ، لأن الواقع أنه كان للكافرين على المؤمنين تسلط

---

(١) بدائع الفوائد ٤/٤ وما بعدها، والأمر والنهي وما يتوقف عليه المطلوب ص٧٩.

(٢) المصدران السابقان.

وسيطرة وإذلال ، مما يدعو إلى صرفه إلى ما يصدّقه الواقع ، وينتظم عليه ، وهو تقرير هذا الحكم بنهي المؤمنين عن أن يجعلوا أنفسهم تحت سيطرة الكافرين بأيِّ طريق كان[1].

هذا ، ومما ينبغي التنبيه إليه أن ابن عبدالسلام(ت٦٦٠هـ) أورد في كتابه(الإمام في أدلة الأحكام) سبعاً وأربعين صورة لنهي الشارع ، وطلبه ترك الفعل ، ثم ذكر لكل صورة مثالاً أو أكثر من نصّ الشارع[2]، وقد ذكر ابن القيم(٧٥١هـ) في كتابه(بدائع الفوائد) الصور التي تستلزم طلب ترك الفعل وهجرانه بطريق غير صريح ، وما أوردناه إنما كان نموذجاً لذلك .

ونورد فيما يأتي ما أورده الإمام ابن القيم(ت٧٥١هـ) من الصور التي تبع في أكثرها ابن عبدالسلام(ت٦٦٠هـ) ، وإن كانت مجردة عن الأمثلة .

- قال رحمه الله : « وكلُّ فعلٍ طلب الشارع تَرْكَهُ .
- أو ذَمَّ فاعلَه ، أو عتب عليه ، أو لعنه ، أو مقته ، أو مقت فاعله .
- أو نفى محبته إيَّاه ، أو محبة فاعله ، أو نفى الرضى به ، أو الرضا عن فاعله .
- أو شَبَّهَ فاعلَه بالبهائم أو الشياطين .
- أو جَعَلَه مانعاً من الهدى أو من القبول .
- أو وصفه بسوء أو كراهة .
- أو استعاذ الأنبياء منه ، أو أبغضوه .
- أو جُعِلَ سبباً لنفي الصلاح ، أو لعذابٍ عاجل أو آجل ، أو لِذَمٍّ أو لَوْمٍ ، أو لضلالةٍ أو معصية .

---

(١) الموافقات ١/٩٩ ، ١٠٠ .

(٢) الإمام في أدلَّة الأحكام ص ١٠٥-١٢٥ .

- أو وُصِفَ بخَبَثٍ أو رِجْسٍ أو نَجِسٍ ، أو بكونه فِسقاً أو إثماً ، أو سبباً لإثم أو رجس ، أو لَعْنٍ أو غَضَبٍ ، أو زوال نعمة ، أو حلول نقمة ، أو حد من الحدود ، أو قسوة ، أو خزيٍ ، أو ارتهان نفس ، أو لعداوة الله أو لمحاربته ، أو للاستهزاء به وسخريته .
- أو جَعَلَه الرب سبباً لنسيانه لفاعله .
- أو وصف نفسه بالصبر عليه ، أو بالحلم والصفح عنه .
- أو دعا إلى التوبة منه .
- أو وصف فاعله بخبث أو احتقار ، أو نسبه إلى عمل الشيطان وتزيينه ، أو تَوَلّي الشيطان لفاعله .
- أو وصفه بصفة ذم ، مثل كونه ظلماً أو بغياً أو عدواناً أو إثماً أو تبرَّأ الأنبياء منه أو من فاعله ، أو شَكَوْا الله من فاعله ، أو جاهروا فاعله بالعداوة .
- أو نُصِب سبباً لخيبة فاعله عاجلاً أو آجلاً ، أو ترتب عليه حرمان الجنة ، أو وصف فاعله بأنه عدو لله ، أو أن الله عدوه .
- أو أعلم فاعله بحرب من الله ورسوله .
- أو حَمَّل فاعله إثم غيره .
- أو قيل فيه : لا ينبغي هذا ، ولا يصلح .
- أو أمر بالتقوى عند السؤال عنه ، أو أمر بفعل يضادّه ، أو هَجْرِ فاعله .
- أو تَلاعَنَ فاعلوه في الآخرة ، وتبرأ بعضهم من بعض .
- أو وصف فاعله بالضلالة ، أو أنه ليس من الله في شيء ، أو أنه ليس من الرسول وأصحابه .
- أو قُرِن بمحرَّمٍ ظاهرِ التحريم ، في الحكم والخبر عنهما بخبر واحد .

- أو جعل اجتنابه سبباً للفلاح، أو فعله سبباً لإيقاع العداوة والبغضاء بين المسلمين.
- أو قيل لفاعله: هل أنت منتهٍ.
- أو نهى الأنبياء عن الدعاء لفاعله.
- أو رتّب عليه إبعاداً وطرداً.
- ولفظة: قُتِلَ مَن فَعَلَه، أو قاتل الله مَن فعَلَه.
- أو أخبر أن فاعلَه لا يكلمه الله يوم القيامة، ولا ينظر إليه، ولا يزكيه، وأن الله لا يُصلِح عمَلَه، ولا يهدي كَيْدَه، وأنّ فاعله لا يُفلِح، ولا يكون يوم القيامة من الشهداء ولا من الشفعاء.
- أو أن الله يغار مِن فِعله.
- أو نَبَّهَ على وجه المفسدة فيه، أو أخبر أنه لا يَقبَلُ مِن فاعله صَرْفاً ولا عدلاً.
- أو أخبر أنّ من فعله قُيِّض له شيطانٌ فهو له قرين.
- أو جعل الفعل سبباً لإزاغة الله قلب فاعله، أو صرفه عن آياته وفهم كلامه.
- أو سؤال الله تعالى عن علة الفعل لِمَ فَعَل، نحو: ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران٩٩] ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [آل عمران ٧١] ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ﴾ [ص ٧٥] ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف٢] ما لم يقترن به جواب من المسؤول، فإن اقترن به جواب كان بحسب جوابه.

فهذا ونحوه يدل على المنع من الفعل، ودلالته على التحريم أَطْرَدُ من دلالته على مجرد الكراهة»[1].

---

(١) بدائع الفوائد ٤/١٣٠٨-١٣١٠. تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد.

الفرع الثاني
أقسام النهي باعتبار قبح المنهي عنه

وهذا التقسيم مما اعتمده الحنفية وقد جعلوه قسمين، هما:

١-النهي عما قبح المنهي عنه لعينه.

٢-النهي عما قبح المنهي عنه في غيره.

وفيما يأتي إيضاح المقصود من ذلك، وفقاً لما عرضه الشيخ أبو زيد الدبوسي(ت٤٣٠هـ) وتابعه عليه جمهور علماء الحنفية، وإن خالفه بعضهم في ذلك[١].

١- أمَّا النهي عمَّا قبح المنهي عنه لعينه فهو نوعان:

أ-ما قبح المنهي عنه لعينه وضعاً، كالزنا وشرب الخمر والظلم والسَّفَه والعَبَث، فإن الواضع وضع لهذه الأمور أسماء لها، وقد عرفها قبيحة في ذاتها عقلاً.

ب- ما قبح المنهي عنه لعينه شرعاً، كبيع الملاقيح[٢]، والمضامين[٣]، والصلاة بغير وضوء، فالبيع نفسه ليس منهياً عنه لما يحققه من المصالح، لكن الشرع لما قصر محل البيع على المال المتقوّم في حالة العقد، وكانت المضامين التي في أصلاب الظهور ماء قبل أن يخلق منه الحيوان، كان بيعها عبثاً لحلوله في غير محلّه، وصار كضرب الميت، وقتل الموات، وأكل ما لا

---

(١) انظر: ميزان الأصول ص٢٢٦-٢٣٤، وتقويم الأدلّة ص٥٢.

(٢) الملاقيح: ما في بطون الإناث من الأجنّة.

(٣) المضامين: ما في أصلاب الذكور من الماء.

يتغذى به . فإن هذه الأمور مما لا تقبح في العقل ، ولكنها قبحت في الشرع ، لما وضعه الشارع من أوصاف وشروط لما يعقد عليه ، فجاءت مخالفة لشروطه وقيوده .

وحكم هذين النوعين أنهما حرامان غير مشروعين أصلاً ، لأن القبح كان لعين المنهي عنه ، وما قبح لعينه لا يجوز أن يكون مشروعاً ، فالشرع جاء بما هو حسن ، ورفع ما هو قبيح .

٢- وأمَّا النهي عما قبح لغيره، فهو نوعان أيضاً:

أ-ما قبح المنهي عنه لمعنى اتصل به وصفاً .

ومثاله: البيع بشرط فاسد ، وبيع الدرهم بالدرهمين ، وصوم يوم العيد .

فالنهي ورد لمعنى الشرط ، والشرط غير البيع .

وبيع الدرهم بالدرهمين -الذي هو من الربا- نهي عنه لافتقاد شرط المماثلة الذي عُلّق الجواز به ، والمماثلة شرط زائد على البيع .

وصوم يوم العيد نهي عنه لا لذاته ؛ لأن الصوم في ذاته عبادة وإمساك لله تعالى ، وإنما حرم لأجل أن يوم العيد يوم ضيافة لله تعالى وفي الصوم إعراض عنها ، والإعراض وصف لازم للصوم لا يقبل الانفكاك عنه ، فكون الصوم واقعاً في يوم عيد وصف لذات الصوم .

ب-ما قبح المنهي عنه لمعنى جاوره جمعاً .

ومثاله: النهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة ، وعن وطء الرجل زوجته في الحيض ، وعن الصلاة في الأرض المغصوبة ، والوضوء بالماء المغصوب ، والذبح بالسكين المغصوبة ، وما شابه ذلك .

فالنهي عن البيع لا لكونه بيعاً ، لأن البيع -كما ذكرنا- مشروع لما فيه

من تحصيل المصالح، بل النهي لانشغاله بالبيع عن السعي إلى الجمعة، وبين الانشغال عن السعي إلى الجمعة والبيع مجاورة، وما الانشغال عن السعي إلى الجمعة من البيع في شيء.

ووطء الرجل امرأته مشروع من حيث إنها زوجته، وإنما حرم لأجل معنى مجاور له، وهو الأذى، ولذا يثبت به الحلّ للزوج الأول، والنسب، وتكميل المهر.

ومثل ذلك الصلاة في الأرض المغصوبة، وما شابه ذلك، فالنهي عن الصلاة جاء لمعنى في الغصب، وما هو من الصلاة في شيء، فغصب الأرض في شغلها بنفسه لا بصلاته، وفق ما هو مقرر في أصول فقه الحنفية[1].

---

(١) تقويم الأدلّة ص٥٢، ٥٣، وأصول البزدوي بشرح كشف الأسرار للبخاري ٥٢٤/١-٥٢٨، وميزان الأصول ص٢٢٦-٢٣٤، وأصول الشاشي ص١٦٥، وكشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١٤٢/١، وما بعدها، وأصول السرخسي ٨٠/١ وما بعدها، وتسهيل الوصول ص ٥٩، ٦٠.



الفرع الثالث
أقسام النهي باعتبار تعدّد المنهي عنه وعدمه

وقد جعلوه قسمين:

١-النهي عن شيء واحد مفرد.

وهو كثير والغالب فيما يرد من النهي، كالنهي عن السرقة، والنهي عن الزنا، والنهي عن الظلم، والكذب، وغير ذلك.

٢-النهي عن متعدّد.

وله صور متعدّدة، منها:

أ-أن يكون النهي عن المتعدّد جمعاً، أي أن يكون النهي وارداً على الجمع بينها، لا على كل واحد على سبيل الانفراد.

ومثال ذلك الجمع بين الأختين في النكاح، قال الله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء٢٣]، ومن ذلك الجمع بين المرأة وعمّتها، وبينها وبين خالتها، فقد ورد عن النبي ﷺ أنه: نهى أن يجمع بين المرأة وعمتها، وبين المرأة وخالتها[١]، فإن كل واحدة من أولئك النساء يصحّ نكاحها منفردة، ولكن لا يجوز الجمع بين من نهي عن الجمع فيه.

---

(١) أصل هذا في الصحيحين، وعن أبي هريرة بلفظ: «لا يجمع بين المرأة وعمتها، ولا بين المرأة وخالتها»، ولمسلم من طريق قبيصة عن أبي هريرة بلفظ: «لا تنكح العمّة على بنت الأخ، ولا ابنة الأخت على الخالة»، وروي من طرق أخر، فانظر: التلخيص الحبير ١٦٧/٣.

ب-أن يكون النهي عن المتعدّد فرقاً، أي أن يكون النهي عن التفريق بين الأمرين لا الجمع بينهما.

ففي صحيح مسلم عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «إذا انتعل أحدكم فليبدأ باليمنى، وإذا خلع فليبدأ بالشمال، ولْيُنْعِلهما جميعاً أو ليخلعهما جميعاً»[1]، وفيه أيضاً عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لا يمش أحدكم في نعلٍ واحدة، لِيُنْعِلهما جميعاً، أو ليخلعهما جميعاً»[2].

وذكر النووي(ت٦٧٦هـ) ثلاث مسائل مبنية على فقه الأحاديث التي ذكرها في الباب.

ومن هذه المسائل: كراهة المشي في نعلٍ واحدة، أو خفٍّ واحد، أو مداس واحد، لا لعذر، ودليله هذه الأحاديث التي رواها مسلم[3].

ج-أن يكون النهي عن المتعدّد جميعاً، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان ٢٤]، فالنهي هنا عن الأمرين لا مجتمعين، بل النهي عن كل واحد منهما على الانفراد.

د-أن يكون النهي عن المتعدّد بدلاً، مثل إن فعلت هذا فلا تفعل ذاك، كنكاح الأم بعد ابنتها، وكجعل الصلاة بدلاً عن الصوم.

---

(١) انظر: صحيح مسلم بشرح النووي، باب استحباب لبس النعال في اليمنى أولاً، والخلع من اليسرى أولاً ٧٥/١٤.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر في هذا التقسيم، أو بعضه: شرح تنقيح الفصول ص١٧٢، ١٧٣، والبحر المحيط ٤٣٨/٢، والأوامر والنواهي في الشريعة الإسلامية للدكتور محمود حامد عثمان ص١٩٣-١٩٥، والأمر والنهي عند علماء العربية والأصوليين للدكتور ياسين جاسم المحيمد ص١٩٣-١٩٤.

وذكر القرافي(ت٦٨٤هـ) أن النهي على البدل يرجع إلى النهي عن الجمع ، فإن معنى قولنا: إن فعلت هذا فلا تفعل ذاك ، أن الجمع بينهما محرّم[1] ، وينطبق عليه ما ذكر من الجمع بين الأختين ، والمرأة وعمتها ، والمرأة وخالتها ، فهو إذا نكح واحدة منهن لم يجز له نكاح الأخرى .

(١) شرح تنقيح الفصول ص١٧٢ ، ١٧٣ .

المبحث الأول
الموضوعات الأساسية للنهي

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: معاني صيغة النهي أو الأغراض التي ي
إليها النهي

المطلب الثاني: المعنى الحقيقي للنهي

المطلب الأول

معاني صيغة النهي

أو الأغراض التي يخرج إليها النهي

تستعمل صيغ النهي في معانٍ متعدّدة، اختلف العلماء في عددها، وفيما هو حقيقة منها، فبعضهم ذكر أنها سبعة معانٍ[1]، وبعضهم قال: إنها ثمانية، بحسب الاستقراء[2]، وبعضهم ذكر أنها خمسة عشر معنى[3]، وقيل غير ذلك، وفيما يأتي بيان لما ذكر من المعاني:

أولاً: التحريم: كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ﴾ [النساء:٢٩]، تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ ﴾ [الإسراء:٣٢].

وقد ذكر جمهور العلماء أن هذا هو المعنى الحقيقي للنهي، المعاني فهو مجاز[4]، وهو مذهب الشافعي (ت٢٠٤هـ)، الذي ذك في الأصول، باب العلل في الأحاديث[5].

ثانياً: الكراهية: كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُ [البقرة:٢٦٧]، وكقوله ﷺ: «لا تصلوا في مبارك الإبل»[6]، ومنه قوله «إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء، حتى يغسلها ثلاثاً،

---

(١) الإحكام للآمدي ١٨٧/٢، ونهاية السول ٥٣/٢.

(٢) نهاية الوصول ١١٦٥/٣، ونهاية السول ٥٣/٢.

(٣) التحبير في شرح التحرير ٢٢٧٩/٥ وما بعدها.

(٤) الإحكام ١٨٧/٢، والبحر المحيط ٤٢٨/٢ و ٤٢٦، ونهاية الوصول ٧٨/٣.

(٥) المراجع السابقة.

(٦) البحر المحيط ٤٢٨/٢، وإرشاد الفحول ص١٩٢، والحديث صحيح ورجاله ثقات، رواه أحمد في مسنده عن أبي هريرة ﷺ مرفوعاً، وله شاهد في مسلم.

فإنه لا يدري أين باتت يده »، وقد ذكر الصنعاني(ت١١٨٢هـ) أن الشافعي ومالكاً ذهبا إلى أن النهي في هذه الرواية للكراهة[١].

ثالثاً: التحقير: وقد يكون لبيان حقارة ما يسعى إليه الشخص، وقد يكون تحقيراً للشخص نفسه، كقوله تعالى: ﴿ لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ ﴾ [الحجر٨٨][٢].

فهذا بيان لحقارة المتع المادية الدنيوية وأنها لا قيمة لها.

ومثال تحقير الشخص، قول الشاعر:

لا تَطْلُبِ المجدَ إنَّ المجْدَ سُلّمُهُ * صَعْبٌ وَعِشْ مُسْتَرِيحاً ناعِمَ البَالِ

رابعاً: بيان العاقبة: والمقصود به بيان مآل الأفعال ونتيجتها، سواءً كانت عاقبة سيئة أو محمودة، كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ [إبراهيم٤٢][٣]، فالمقصود من النهي بيان مصير وعاقبة الظالمين.

خامساً: الدعاء: وهو ما كانت الصيغة فيه صادرة من الأدنى إلى الأعلى، على سبيل التضرع، كقوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ﴾ [البقرة٢٨٦]،

---

(١) سبل السلام ١/٦٨، ويرى الزركشي أن التعليل بالتوهم في الحديث قرينة صارفة للنهي عن التحريم للكراهة. انظر: البحر المحيط ٢/٤٢٨.

(٢) نهاية الوصول ٣/١١٦٨، والإحكام ٢/١٨٧، ونهاية السول ٢/٥٣، والبحر المحيط ٢/٤٢٨، والتحبير ٥/٢٢٨٠، وشرح الكوكب المنير ٣/٣٩، وعلوم البلاغة ص ٨٣، وسماه التوبيخ، والأمر والنهي عند علماء العربية والأصوليين ص١٨٩.

(٣) نهاية السول ٢/٥٣، والإحكام ٢/١٨٧، والبحر المحيط ٢/٤٢٨، ونهاية الوصول ٣/١١٦٧، وشرح الكوكب المنير ٣/٧٩، والأمر والنهي عند علماء العربية والأصوليين ص١٨٩.

وكقوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا ﴾ [آل عمران٨][1].

سادساً: التيئيس: أو اليأس كما عبّر به بعضهم، أي قطع الأمل والرجاء، كقوله تعالى: ﴿ لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ ﴾ [التوبة٦٦]، وقد يُقال إنه راجع إلى الإحقار، ومنه قول الشاعر:

فلا يَخْدَعَنَّكَ نَوْع الشراب ❊ ولا تأتِ أمراً إذا ما اشتبه[2]

سابعاً: الإرشاد: أي النصيحة، وغالب استعماله أن يكون موجهاً من شخص إلى آخر يساويه، كقول أبي العلاء المعرّي(ت٤٤٩هـ):

ولا تجلس إلى أهل الدنايا ❊ فإن خلائق السفهاء تُعْدِي

ويرد الإرشاد، أيضاً، ممن هو أعلى لمن هو أدنى، كقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ ﴾ [المائدة١٠١].

والمراد أن الدلالة على الأحوط ترك ذلك[3]. وقيل إنَّ حمل الآية على الإرشاد فيه نظر، بل هي للتحريم، ويرى بعض العلماء أن حملها على الإرشاد أولى؛ لأن الأشياء التي يَسْأل عنها السائل لا يَعْرِف حين السؤال: هل تؤدي إلى محذور أو لا ؟ ولا تحريم إلاَّ بالتحقيق[4].

---

(١) البحر المحيط ٤٢٩/٢، والمختصر في أصول الفقه ص١٠٣، والتحبير ٢٢٨٠/٥، والإحكام ١٨٧/٢، ونهاية الوصول ١١٦٩/٣، ونهاية السول ٥٣/٢، وشرح الكوكب المنير ٨٠/٣، وعلوم البلاغة ص٨٣، وإرشاد الفحول ص١٩٣.

(٢) المصادر السابقة.

(٣) نهاية الوصول ١١٦٨/٣، والمختصر في أصول الفقه ص١٠٣، والتحبير ٢٢٨١/٥، وإرشاد الفحول ص١٩٣، والإحكام ١٨٧/٢، ونهاية السول ٥٣/٢، وعلوم البلاغة ص٨٣، والبحر المحيط ٤٢٩/٢، وشرح الكوكب المنير ٨٠/٣.

(٤) نهاية الوصول ١١٦٨/٣، والمختصر في أصول الفقه ص١٠٣، والتحبير ٢٢٨١/٥، وإرشاد الفحول ص١٩٣، والإحكام ١٨٧/٢، ونهاية السول ٥٣/٢، وعلوم البلاغة ص٨٣، والبحر المحيط ٤٢٩/٢، وشرح الكوكب المنير ٨٠/٣.

ثامناً: الأدب: وقد مثّلوا له بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ﴾ [البقرة٢٣٧]، بناء على أن المقصود تعليمهم على المسامحة، ويرى بعض العلماء أن الآية محمولة على الكراهة، لأن المراد لا تتعاطوا أسباب النسيان، إذْ إن النسيان نفسه لا يدخل تحت قدرة الإنسان حتى يُنْهى عنه[1].

تاسعاً: التهديد: أي التخويف، والتوعّد بالعقوبة، كقول الأب لابنه: لا تدرس، أو لا تذهب إلى المدرسة، إذْ يفهم من ذلك أن الأب يهدّد ابنه بالعقاب إن لم يدرس، أو يذهب إلى المدرسة، أو كقول السيد لخادمه وقد أمره فعصاه: لا تمتثل أمري[2].

ومن الممكن أن نضع ضابطاً لحمل النهي على هذا المعنى، هو أن النهي إن كان عن واجب فهو تهديد.

عاشراً: إباحة الترك: وهذا إنما يتحقق في النهي بعد الإيجاب، على رأي من يرى أنَّ النهي بعد الأمر للإباحة، بزعم أنّ تقدّم الوجوب يعتبر قرينة على أن الفعل مأذون فيه وليس ممنوعاً، وهذا رأي غير راجح عند العلماء[3].

الحادي عشر: الالتماس: وهو الطلب، والمراد به هنا الطلب برفق وعناية، كقوله تعالى في إخوة يوسف: ﴿ قَالَ قَآئِلٌ مِّنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا۟ يُوسُفَ ﴾ [يوسف١٠][4]، ومنه قولك لنظيرك أو مساويك: (لا تفعل)، عند من يقول:

---

(١) التحبير ٢٢٨١/٥، والبحر المحيط ٤٢٨/٢، وشرح الكوكب المنير ٨١/٣.

(٢) البحر المحيط ٤٢٩/٢، وشرح الكوكب المنير ٨١/٣، والتحبير ٢٢٨١/٥، وعلوم البلاغة ص٨٣.

(٣) البحر المحيط ٤٢٩/٢، وشرح الكوكب المنير ٨١/٣، والتحبير ٢٢٨٢/٥، والأوامر والنواهي في الشريعة الإسلامية لمحمود حامد عثمان ص١٨٣.

(٤) البحر المحيط ٤٢٩/٢، والتحبير ٢٢٨٢/٥، وشرح الكوكب المنير ٨٢/٣، وإرشاد الفحول ص١٩٣، وعلوم البلاغة ص٨٣.

إن صيغة الأمر لها ثلاث صفات، أعلى ونظير ودُون، وكذلك النهي[1].

الثاني عشر: التصبّر[2]: أي طلب الصبر على الحزن والمصائب مع قرنه بأسباب ذلك كقوله تعالى: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة٤٠]، كقوله تعالى: ﴿فَنَادَاهَا مِن تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾ [مريم٢٤]، وكقوله تعالى: ﴿إِنَّا مُنَجُّوكَ وَأَهْلَكَ إِلَّا امْرَأَتَكَ﴾ [العنكبوت٣٣].

الثالث عشر: إيقاع الأمن: أي بعث الأمن في نفس من توجّه له النهي، كقوله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّىٰ مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَىٰ أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ﴾ [القصص٣١]، وكقوله تعالى: ﴿لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص٢٥]، ويرى بعض العلماء أن ذلك راجع إلى الخبر، كأنه تعالى قال: أنت لا تخاف[3].

الرابع عشر: التحذير: أي التخويف، ومثّلوا له بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران١٠٢] [4]، أي ابقوا على إسلامكم، حتى يأتيكم الموت، ولا تخرجوا عنه إلى غيره.

الخامس عشر: التسوية: أي استواء الحالين: الانتهاء عن المنهي عنه، أو عدم ذلك، كقوله تعالى: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ﴾ [الطور١٦].

قال المرداوي(ت٨٨٥هـ) في التحبير: وهذا أنا قلته، ولم أرَ من ذكره، لكنهم لما ذكروا أن صيغة الأمر ترد للتسوية، مثّلوا بهذه الآية، والآية قد

---

(١) المصادر السابقة.

(٢) التحبير ٥/٢٢٨٢، وشرح الكوكب المنير ٣/٨٢، وعلوم البلاغة ص٨٣.

(٣) البحر المحيط ٢/٤٢٩، والتحبير ٥/٢٢٨٢، وشرح الكوكب المنير ٣/٨٢.

(٤) التحبير ٥/٢٢٨٢، والبحر المحيط ٢/٤٢٨، ونهاية الوصول ٣/١١٦٧، وشرح الكوكب المنير ٣/٨٢.

تضمنّت الأمر والنهي، وهو واضح.

ثم رأيت البرماوي(ت٨٣١هـ) ذكره، وقال: لم أرَ من ذكره، وهو أولى بالذكر من كثير مما ذكروه، فحمدت الله تعالى على ذلك[١].

السادس عشر: التمنّي[٢]: ويغلب استعماله في نهي ما لا يعقل، ومثاله قول أبي نواس (ت١٩٨هـ) في مدح الأمين مخاطباً ناقته:

يا ناقُ لا تَسْأمي أو تبلغي ملكاً * تقـبيـل راحتــه والركـنِ سيانِ

متى تَخَطّـى إليه الرَّحْـلُ سالمــةً * تستجمعي الخلق في تمثال إنسانِ

وقالت الخنساء(ت٢٣هـ):

أَعَيْنَيَّ جُودا ولا تجمدا * ألا تبكيان لصخر الندى

السابع عشر: الخبر: وهو من المعاني التي ذكرها الزركشي(ت٧٩٤هـ) في البحر المحيط، ولم يذكره أكثر الأصوليين، ومن أمثلته التي ذكرت قوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوۡ مُشۡرِكَةً ﴾ [النور٣][٣]، وقد ذكرت له طائفة أخرى من الأمثلة لاتصدق على ما ذكر، ولعل المثال الذي ذكرناه هو الأقرب لما قيل، ولكنه ليس نهياً لمعنى الخبر، وإنما هو خبر أفاد النهي، ومعناه لا تُنْكِحُوا الزانيَ إلاَّ زانيةً أو مُشرِكةً.

هذا ومن الممكن افتراض معانٍ أخر تفهم من السياق، ومن الملابسات المحيطة بالنفي، وأغلب هذه المعاني مجازية باتفاق العلماء، أمَّا المعنى الحقيقي للنهي فهو مما اختلف فيه العلماء، وسنورد أهم آرائهم وما استُدِلَّ به لكل منها، إن شاء الله.

---

(١) التحبير ٥/٢٢٨٢، و ٢٢٨٣، وانظر: شرح الكوكب المنير ٣/٨٢.

(٢) علوم البلاغة ص٨٣.

(٣) ٢/٤٢٩.

المطلب الثاني
المعنى الحقيقي للنهي

الفرع الأول: عرض الأقوال في المسألة:

ذكرنا أن النهي يرد لمعانٍ متعدّدة، غير أنه ليست كل تلك المعاني حقيقية، بل أكثرها من المعاني المجازية، كماكان ذلك في الأمر، وقد اختلف العلماء في بيان ما هو المعنى الحقيقي من صيغة النهي المذكورة، على مذاهب عدّة، والمقصود من ذلك إذا تجرّدت صيغة النهي عن القرائن، ومن هذه المذاهب:

المذهب الأول: أن صيغة النهي إذا تجرّدت عن القرائن، فإنها تقتضي التحريم، وهو الصحيح في المذاهب الأربعة، وغيرهم[1].

المذهب الثاني: أن صيغة النهي إذا تجرّدت عن القرائن فإنها حقيقة في الكراهة، وبالغ الشافعي(ت٢٠٤هـ) في إنكار هذا المذهب[2].

المذهب الثالث: أن صيغة النهي إذا تجرّدت عن القرائن، فإنها للإباحة، ذكر ذلك القرافي(ت٦٨٤هـ)[3].

---

(١) شرح الكوكب المنير ٣/ ٨٣، والتحبير شرح التحرير ٥/ ٢٢٨٣، إرشاد الفحول ص١٩٢، شرح مختصر الروضة ٢/ ٤٤٢، البحر المحيط ٢/ ٤٢٩، القواعد والفوائد الأصولية ص٩٠، نهاية السول ٢/ ٥٣.

(٢) التحبير شرح التحرير ٥/ ٢٢٨٣، شرح مختصر الروضة ٢/ ٤٤٣، شرح الكوكب المنير ٣/ ٨٣، البحر المحيط ٢/ ٤٢٩، القواعد والفوائد الأصولية ص١٩٠، ونهاية السول ٢/ ٥٣.

(٣) شرح تنقيح الفصول ص١٦٨، وشرح مختصر الروضة في الموضع السابق، والتحبير في الموضع السابق، البحر المحيط ٢/ ٤٢٩.

وهو في رأي كثير من العلماء بعيدٌ جداً[1].

المذهب الرابع: أن صيغة النهي إذا تجرّدت عن القرائن فإنها مشترك بين التحريم والكراهة، فتكون من المجمل[2].

المذهب الخامس: أن صيغة النهي إذا تجرّدت عن القرائن فإنها للقدر المشترك بين التحريم والكراهة، وهو مطلق الترك[3]، فهي من باب المشترك المعنوي.

المذهب السادس: أن صيغة النهي لا تقتضي التحريم وإنما يتوقف فيها[4].

ونسب هذا القول للأشاعرة[5].

المذهب السابع: أن صيغة النهي المجرّدة إذا كانت بدليل قطعي تكون للتحريم، وإذا كانت بدليل ظني تكون للكراهة[6].

وهو مذهب الحنفية[7].

---

(١) التحبير شرح التحرير ٥/٢٢٨٤، وشرح مختصر الروضة ٢/٤٤٣، القواعد والفوائد الأصولية ص١٩٠، البحر المحيط ٢/٤٢٩.

(٢) التحبير شرح التحرير ٥/٢٨٣، وشرح مختصر الروضة ٢/٤٤٣، وشرح الكوكب المنير ٣/٨٣، والبحر المحيط ٢/٤٢٩، والقواعد والفوائد الأصولية ص١٩٠.

(٣) التحبير بشرح التحرير ٥/٢٢٨٤، شرح مختصر الروضة ٢/٤٤٣، شرح الكوكب المنير ٣/٨٣، والقواعد والفوائد الأصولية ص١٩٠.

(٤) التحبير بشرح التحرير ٥/٢٢٨٤، وشرح مختصر الروضة ٢/٤٤٣، وشرح الكوكب المنير ٣/٨٣، والبحر المحيط ٢/٤٢٩.

(٥) التبصرة ص٩٩.

(٦) إرشاد الفحول ص٩١٣، والتقرير والتحبير ١/٣٢٩.

(٧) المصدران السابقان.

الفرع الثاني: الأدلّة على الأقوال أو المذاهب في المسألة:

وفيما يأتي نذكر ما أُورد من استدلالات لهذه المذاهب، وبيان ما أورد عليها، وما هو الراجح عند جمهور العلماء والأصوليين، بدليله:

أولاً: استدلَّ للمذهب القائل بأن المعنى الحقيقي للنهي هو التحريم بطائفة من الأدلَّة، منها:

١-إنَّ الصحابة والتابعين رجعوا في التحريم إلى مجرّد النهي[1]، وقد روي عن عبدالله بن عمر(ت٧٤هـ) أنه قال: كنّا نخابر أربعين سنة ولا نرى في ذلك بأساً، حتى أخبرنا رافع بن خديج(ت٧٤هـ) أن النبي ﷺ نهى عن المخابرة، فتركناها لقول رافع[2].

وكان عبدالله بن عمر(ت٧٤هـ) يذهب الى أن نكاح المشركات حرام، واستدلَّ بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة٢٢١]، على أن نكاح المشركات حرام[3].

٢-إنَّ عرف الاستعمال يدل على ذلك، فلو أن السيد قال لخادمه: لا تفعل كذا، فخالفه، استحق التوبيخ والعقوبة في العرف، ولو لم يكن النهي بمجرّده دالاً على التحريم لما استحق ذلك[4]، أي أن ذلك هو المتبادر، والتبادر علامة الحقيقة.

٣-قال الله تعالى: ﴿وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ [الحشر٧]، وهذا أمر، والأمر يفيد الوجوب، فيجب الانتهاء عن المنهي عنه، ولا معنى لكون النهي

---

(١) التبصرة ص٩٩، ومفتاح الوصول ص٣٧، وإرشاد الفحول ص١٩٣.

(٢) التبصرة ص٩٩.

(٣) شرح اللمع ٢٩٨/١.

(٤) التبصرة ص٩٩، وشرح اللمع ٢٩٧/١.

للتحريم إلاَّ ذلك[1].

٤-إنَّ فاعل ما نهي عنه عاصٍ إجماعاً، لأنه خالف ما طلب منه، والعاصي يستحق العقاب؛ وكلّ فعلٍ يستحق فاعله العقاب حرام، فالنهي على هذا يقتضي التحريم[2].

ثانياً: واستُدِلَّ للمذهب الثاني القائل بأنَّ النهي حقيقة في الكراهة بقولهم: إن التحريم طلب الترك مع المنع من الفعل، والكراهة طلب الترك مع عدم المنع من الفعل، والأصل عدم المنع من الفعل؛ لأن الأصل في الأشياء الإباحة، فيكون استعمال الصيغة في الإباحة موافقاً للأصل، واستعمالها في غير معنى الإباحة مجاز، والمجاز خلاف الأصل[3].

ورُدَّ بأنَّ المتبادر إلى الذهن، وبحسب الاستعمال، لما تجرّد عن القرينة، أن يكون للتحريم، والتبادر علاقة الحقيقة[4].

ثالثاً: وأمّا المذهب الثالث القائل إن النهي حقيقة في الإباحة، فلم أجد له أدلّة، ولعلهم ذكروا له أدلّة في كتب لم أطلع عليها، ونظراً لأن كثيراً من العلماء قال إنه بعيد جداً، وأن علماء آخرين لم يذكروه بين المذاهب المذكورة في هذا الشأن، فقد رأيت الاكتفاء بما أذكره للمذاهب الأُخر.

رابعاً: واستُدلَّ للمذهب القائل بأنَّ صيغة النهي المجرّد عن القرائن من المجمل، وأنها مشترك بين التحريم والكراهة، بقولهم:

إنَّ النهي حقيقة في التحريم والكراهة، فيكون مشتركاً لفظياً بينهما، فلا يتعيّن أحدهما إلاَّ بدليل، وإلاَّ كان ترجيحاً من غير مرجح، كما هو

---

(١) المنهاج بشرح معراج المنهاج للجزري ١/٣٣٩، ونهاية السول ٢/٥٣.

(٢) مفتاح الوصول ص٣٨.

(٣) التبصرة ص ٩٩، شرح اللمع ١/٢٩٨.

(٤) إرشاد الفحول ص١٩٣.

الشأن في الألفاظ المشتركة.

وردّ هذا الدليل بأنّ هذا إنما يتأتّى، إذا كانت صيغة النهي متردّدة بين التحريم والكراهة، وليس الأمر كذلك، بل إن النهي المطلق المجرّد عن القرائن ينصرف إلى التحريم، لأنه المعنى المتبادر من النهي، فلا تردد في اللفظ، بل هو للتحريم[1].

خامساً: واستدلَّ للمذهب الخامس القائل بأنَّ صيغة النهي المجرّد عن القرائن موضوعة للقدر المشترك بين التحريم والكراهة، أي إنها من المشترك المعنوي، بالآتي:

إنَّ النهي يستعمل في التحريم وفي الكراهة، والأصل في الاستعمال الحقيقة، ولا يصحّ أن يُقال إن الصيغة وضعت لكل منهما استقلالاً، لأن ذلك يعني الاشتراك اللفظي، وهو خلاف الأصل، كما هو المجاز، وإذا كان الأمر كذلك تعيّن أن يكون اللفظ موضوعاً لطلب الترك الشامل للتحريم والكراهة[2].

وردّ هذا الدليل بعدم التسليم بما قيل، بل إنَّ المتبادر من النهي الترك مع المنع من الفعل بخصوصه، فيكون استعماله في الكراهة مجازاً، إذْ هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له[3].

سادساً: واستُدلَّ للمذهب السادس القائل بأنَّ صيغة النهي المجرّد عن

---

(١) الأمر والنهي عند علماء العربية والأصوليين ص١٩٧، وأسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية للدكتور مصطفى الزلمي ص١٢٥، والأوامر والنواهي في الشريعة الإسلامية للدكتور محمود حامد عثمان ص١٧٨.

(٢) المصادر السابقة.

(٣) الأمر والنهي عند علماء العربية والأصوليين ص١٩٨، والأوامر والنواهي في الشريعة الإسلامية ١٧٨.

القرائن لا تحمل على معنى معيّن من دون قرينة، بل حكمها التوقف فيها، بقولهم:

إنَّ الصيغة توجد ويراد بها التحريم، وتوجد ويراد بها الكراهة، فلا تحمل على واحد منهما إلاَّ بدليل، لتعارض الدلالتين، فلو عمل بأي واحدة منهما لكان ذلك ترجيحاً من غير مرجّح، والعمل بالمرجوح باطل.

ورد أبو إسحاق الشيرازي(ت٤٧٦هـ) هذا الدليل بأنه يبطل باسم البحر، فإنه يرد والمراد به الماء الكثير المجتمِع، ويرد والمراد به السخيّ أو العالم، ولو أطلق من دون قرينة حمل على الماء الكثير المجتمع، ولم يُتَوقّف في ذلك، فبطل مدّعَى أصحاب التوقف[١].

وحاصل هذا الدليل نفي التردّد والتعارض بين الدلالتين، بل يحمل على ما هو المتبادر منه في عرف الاستعمال.

سابعاً: وأمّا المذهب السابع، أي مذهب الحنفية القائلين بالتفريق بين ما ثبت بدليل قطعي، وما ثبت بدليل ظني، فاستدل له بأن اختلاف الدليل يستتبع اختلاف ما يثبت به، والحكم تابع للدليل في هذا[٢].

وردّ هذا المذهب بأنَّ النزاع إنما هو في طلب الترك، وهو-أي طلب الترك- قد يُستفاد من دليل قطعي فيكون قطعياً، وقد يُستفاد من دليل ظني فيكون ظنياً. ولا أثر لقوة الدليل أو ضعفه في المدلول[٣]، وهذا كتفريقهم بين الفرض والواجب.

ومهما يكن من أمر فإن كافة الأدلّة الموردة بهذا الشأن ليست حاسمة في

---

(١) التبصرة ص٩٩، وشرح اللمع ٢٩٨/١.

(٢) انظر كتابنا: الحكم الشرعي حقيقته أركانه شروطه أقسامه ص ١٨٨، وما بعدها.

(٣) إرشاد الفحول ص١٩٣.

تحديد معنى من المعاني، والذي يبدو أن القرائن هي التي تحدّد بموجبها المعاني، ومسألة التجرّد عن القرائن مسألة افتراضية، والذين قالوا بالتوقف كان لقولهم وجه معقول، غير أن جمهور العلماء كانوا مع الرأي الذي يحمل النهي على التحريم، كما كانوا مع الرأي الذي يحمل الأمر على الوجوب، وقد أوردنا أدلتهم بهذا الشأن.

الفرع الثالث: أثر الاختلاف في مقتضى النهي:

تظهر ثمرة الخلاف في المقتضى الحقيقي للنهي في حالة ورود نصّ شرعي بصيغة النهي، فإنه يحمل على التحريم وفق نظر الجمهور، إلاّ أن تَصْرِفه عن ذلك قرينة، بينما يُحمل على الكراهة، عند من قال إنّ المعنى الحقيقي للنهي هو ذلك، أو يتوقف فيه ويكون من قبيل المجمل عند من يرى ذلك، أو يكون دالا على غير ذلك من المعاني، ومن ذلك:

١- الصلاة في المزبلة، والمجزرة، والمقبرة، وقارعة الطريق، والحمّام، ومعاطن الإبل، وفوق ظهر الكعبة، محرّمة عند بعض العلماء، ومكروهة عند آخرين؛ بناء على اختلافهم في مقتضى النهي الوارد عن النبي ﷺ في الصلاة في هذه المواضع[١].

٢- اختلافهم في استقبال القبلة ببولٍ أو غائط، هل هو حرام أو مكروه، أو يتوقف فيه؟ بناء على قوله ﷺ: «لا تستقبلوا القبلة لبولٍ ولا غائطٍ ولا تستدبروا، ولكن شرّقوا أو غرّبوا»[٢].

---

(١) مفتاح الوصول ص٣٨.

(٢) المصدر السابق.

والحديث رواه مسلم من حديث سلمان وأبي هريرة، وهو عند أحمد، ولكن ليس فيه شرّقوا أو غرّبوا، وفي التلخيص الحبير أنه متفق عليه من حديث أبي أيوب عن طريق الزهري عن عطاء بن يزيد عنه، وانظر فيه طرقاً أخر. التخليص الحبير ١/١٠٧.

٣- اختلافهم في جواز غرز خشبة في جدار الجار بغير إذنه، أهو حرام أم مكروه، أم يتوقف فيه؟ بناء على اختلافهم في مقتضى النهي في قوله ﷺ: «لا يمنعنّ جارٌ جارَه أن يغرز خشبة في جداره»[1].

٤- اختلافهم في حكم بيع البعض على بيع غيره، أهو محرم على رأي جمهور العلماء، أو مكروه على رأي بعض العلماء، أو هو ذو حكم غير ذلك، وذلك بناءً على اختلافهم في مقتضى قوله ﷺ: «لا يبع بعضكم على بيع بعض»[2].

---

(١) الأمر والنهي عند علماء العربية والأصوليين ص١٩٩.
والحديث صحيح رواه البخاري من طريق أبي هريرة في كتاب المظالم، ومسلم في كتاب البيوع عن طريق أبي هريرة أيضاً. انظر: فتح الباري ١١٠/٥، وشرح صحيح مسلم للنووي ٤٧/٦.

(٢) المصدر السابق، والحديث متفق عليه من حديث ابن عمر، وانظر تفصيل الروايات في التلخيص الحبير ١٥/٣.

المبحث الثاني
في أحكام متنوعة للنهي

وفيه خمسة مطالب:

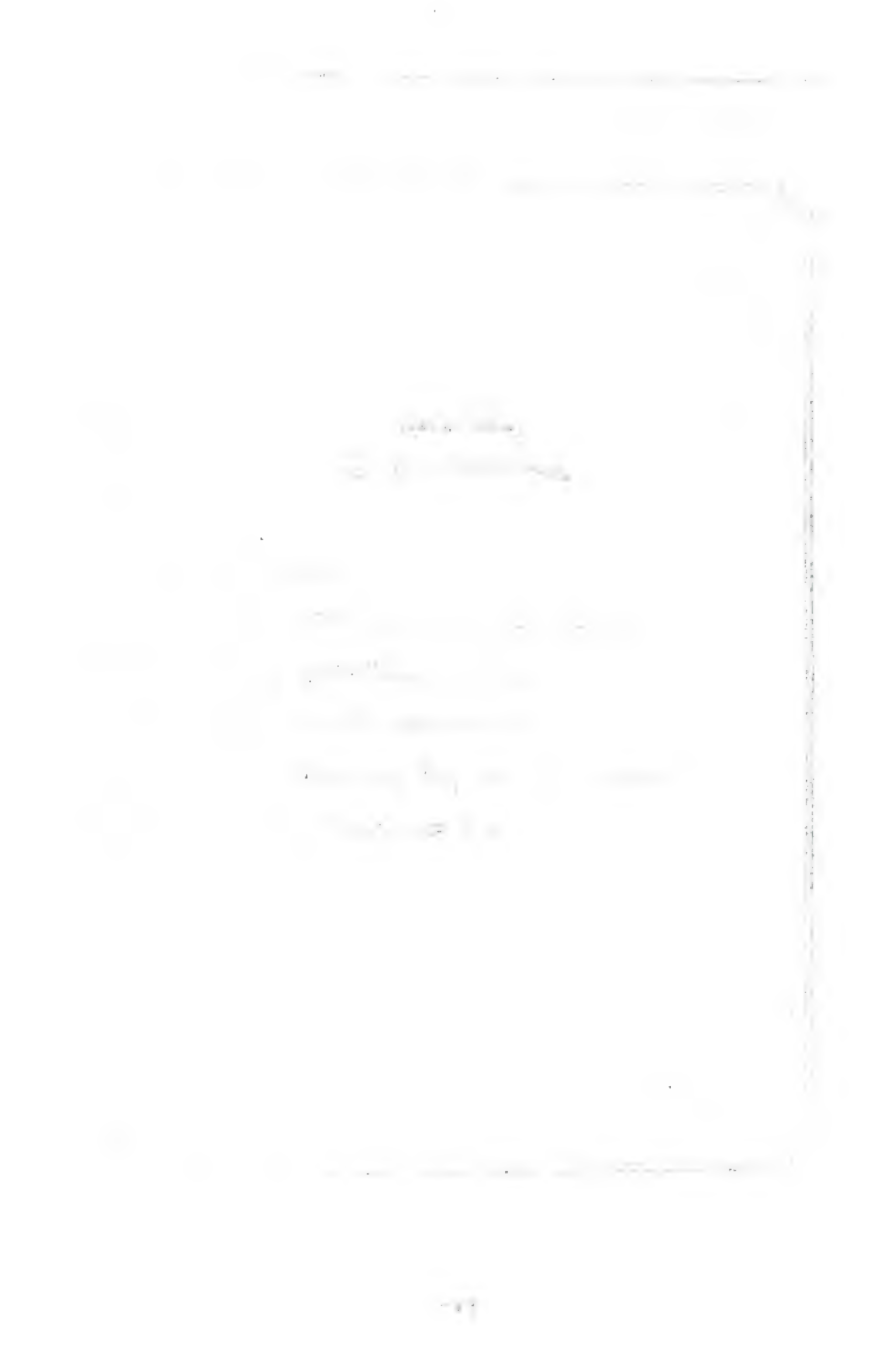
المطلب الأول: دلالة النهي على الدوام والتكرار

المطلب الثاني: دلالة النهي على الفور

المطلب الثالث: اقتضاء النهي الفساد

المطلب الرابع: النهي عن الشيء هل هو أمرٌ بضده؟

المطلب الخامس: النهي بعد الأمر



المطلب الأول
دلالة النهي على الدوام والتكرار

الفرع الأول: عرض المسألة وبيان الأقوال والمذاهب:

ذكرنا اختلاف العلماء في دلالة الأمر على التكرار، وتباين وجهات نظرهم في ذلك، أمّا في النهي فالمشهور عند العلماء أنه يقتضي التكرار والدوام، وذكر الزركشي(ت٧٩٤هـ) في البحر المحيط أن أبا حامد الأسفراييني (ت٤٠٦هـ)، وابن برهان(ت٥١٨هـ)، نقلا الإجماع على ذلك[١].

وذكر أبو زيد الدبوسي(ت٤٣٠هـ) أن القول بتكرار الانتهاء لا يُتَصَوَّر، لأن الانتهاء المطلوب بالنهي مما يستغرق العمر، إن كان مطلقاً، ولا انتهاء إلاَّ بانعدام المنهي عنه من قبله، ولا يتمّ الانعدام من قبله إلاَّ بالموت عليه قبل الفعل، فلا يُتَصوَّر تكراره[٢]، أي إنه كيف يكرّر الانتهاء وقد مات ؟.

ويبدو أن هذا هو رأي جمهور الأصوليين[٣].

وقد نقل الزركشي عن أبي عبد الله المازري(ت٥٣٦هـ) أن القاضي عبدالوهاب(ت٤٢٠هـ) حكى قولاً أنه كالأمر في اقتضائه المرة الواحدة، ولم يسمّ من ذهب إليه[٤].

---

(١) البحر المحيط ٢/ ٤٣٠، ونهاية الوصول ٣/ ١١٧٠، وتشنيف المسامع ٢/ ٦٢٧.

(٢) تقويم الأدلّة ص٥٠، وانظر: البحر المحيط ٢/ ٤٣٠.

(٣) المحصول ١/ ٣٣٨، والإحكام ٢/ ١٩٤، والمعتمد ١/ ١٨٢، وشرح اللمع ١/ ٢٩٨، ونهاية الوصول ٣/ ١١٧٠، وشرح الكوكب المنير ٣/ ٩٨.

(٤) البحر المحيط ٢/ ٤٣١، وإيضاح المحصول من برهان الأصول للمازري ص٢٠٨، وتشنيف المسامع ٣/ ٦٢٧.

وذكر الآمدي(ت٦٣١هـ) ذلك في الإحكام، ونعت من ذهب إلى أن النهي لا يقتضي التكرار -أي الانتهاء عما نهي عنه دائماً- بالشاذين[١].

ولم يذكر ابن الحاجب(ت٦٤٦هـ) من خالف في ذلك[٢]، ولكن ورد أن القاضي أبا بكر (ت٤٠٣هـ) وغيره من أئمة المتكلمين أجروه مجرى الأمر في أنه لا يقتضي الاستيعاب[٣]، واختار فخر الدين الرازي(ت٦٠٦هـ) أن النهي كالأمر لا يقتضي التكرار[٤].

ويفهم من كلام من رأى مساواة النهي الأمر في هذه المسألة أنهم فريقان:

أحدهما: يرى أن النهي موضوع للقدر المشترك بين التكرار والمرّة الواحدة.

وآخَرهما: يقول إنها للمرّة الواحدة[٥]، أي أن التكرار يُستفاد من دليل خارجي، وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني(ت٤٠٣هـ)[٦].

ومن الممكن أن يأتي، هنا، مذهب آخر يفيد التفصيل، بين ما أُريد به قطع الواقع، أو اتصال الواقع واستدامته:

- فإن كان لقطع الواقع كقولك للمتحرك: لاتتحرك، فهو للمرة.

- وإنْ كان لاستدامة الواقع واتصاله فهو للدوام، كقولك للمتحرك: لا تسكن[٧].

---

(١) الإحكام ١٩٤/٢.

(٢) مختصر المنتهى بشرح العضد ٩٥/٢.

(٣) إيضاح المحصول للمازري ص٢٠٨، والبحر المحيط ٤٣١/٢، والعدّة ٤٢٨/٢.

(٤) المحصول ٣٣٨/١، والبحر المحيط ٤٣١/٢.

(٥) نهاية الوصول ١١٧٠/٣.

(٦) البحر المحيط ٤٣١/٢.

(٧) المصدر السابق.

فتحصل من ذلك المذاهب الآتية:

المذهب الأول: أن النهي المجرّد يفيد التكرار والدوام، وهو قول جمهور العلماء، أو إجماعهم على ما سبق ذكره.

المذهب الثاني: أن النهي المجرّد موضوع للقدر المشترك بين التكرار والمرّة الواحدة؛ لأن منه ما هو على الدوام كالنهي عن الزنا، ومنه ما ليس كذلك كنهي الحائض عن الصلاة.

المذهب الثالث: أن النهي المجرّد عن القرائن موضوع للمرة الواحدة.

المذهب الرابع: أن النهي المجرّد عن القرائن لا يفيد تكراراً ولا عدمه، وإنما يستفاد ذلك من دليل خارجي، وهو المنقول عن القاضي أبي بكر (ت٤٠٣هـ).

المذهب الخامس: إنَّ النهي المجرّد عن القرائن ينظر فيه إلى الواقع، فإن كان المراد منه قطع الواقع فهو للمرّة، وإنْ كان المراد منه استمرار الواقع فهو للدوام والتكرار[1].

الفرع الثاني: أدلّة الأقوال أو المذاهب:

وقد ذكرت طائفة من الأصوليين أدلّة لهذه المذاهب أغلبها من الأدلّة الضعيفة، ونكتفي فيما يأتي بذكر بعض أدلّة جمهور العلماء، التي تُعَدّ من أهمّها، على ما ذهبوا إليه من أن النهي المجرّد عن القرائن يفيد دوام الكفّ عن المنهي عنه، أو تكراره[2].

---

(١) انظر في هذه المذاهب أو بعضها: المعتمد ١/١٨٢، والمحصول ١/٣٣٨، والإحكام للآمدي ٢/١٩٢، وشرح مختصر الروضة ٢/٤٤٥، ونهاية الوصول ٣/١١٧٠، وشرح الكوكب المنير ٣/٩٦ وما بعدها، والتحبير شرح التحرير ٥/٢٢٨٣.

(٢) يمكن ملاحظة استدلالات بعض المذاهب الأخر ومناقشتها في نهاية الوصول ٣/١١٧٢-١١٧٥.

١- إنَّ الدوام على ترك الفعل المنهي عنه هو المتبادر إلى الفهم عند سماع الصيغة مجرّدة عن جميع القرائن، والتبادر علاقة الحقيقة، يؤيد ذلك أن من تجب طاعته لو قال لخادمه: لا تفعل كذا، مجرداً عن جميع القرائن، فهم من ذلك مَنْعه من الفعل على وجه الدوام، ولو أنه فعله في وقتٍ مّا عُدَّ مخالفاً للنهي مستحقاً للذم[١].

٢- إنَّ العلماء على مرّ القرون كانوا يستدلون بحمل النهي المجرد عن القرائن، على الدوام والتكرار من غير نكير، وسبق أن ذكرنا أن بعض العلماء نقل الإجماع على ذلك[٢].

٣- إنَّ قول القائل: لا تضرب، يقتضي منع المنهي عن إدخال ماهيّة الضرب في الوجود، وهذا إنما يتحقق بالامتناع عن إدخال كل فرد من أفرادها، لأنه لو أدخل فرداً من أفرادها؛ فإنه يكون قد أدخل الماهيّة في الوجود، ضرورة أن ذلك الفرد مشتمل على الماهيّة، وإذا امتنع إدخالُ أيِّ فرد من أفراد الماهيّة في الوجود، كان ذلك بالامتناع عنها دائماً[٣].

٤- إنَّ في الحمل على التكرار والدوام احتياطاً عن مخالفة النواهي، فوجب المصير إليه، لقوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»[٤].

٥- إنَّ النهي ضدّ الأمر، والأمر المجرّد لا يقتضي التكرار، فوجب أن يكون النهي ضدّه في ذلك، يدل على هذا أنه لو قال شخص لآخر: اقتل

---

(١) الإحكام ١٩٤/٢، ونهاية الوصول ١١٧١/٣، وشرح الكوكب المنير ٩٧/٣، والعدّة ٤٢٨/٢.

(٢) شرح الكوكب المنير ٩٧/٣، والتقرير والتحبير ٣٢٩/١.

(٣) المحصول ٣٣٩/١، ونهاية الوصول ١١٧١/٣.

(٤) نهاية الوصول ١١٧١/٣، والحديث المستشهد به صحيح، رواه أحمد في مسنده، والترمذي، وابن حبان في صحيحه.
انظر: الجامع الصغير ١٥/٢.

مشركاً ، فقتل مشركاً واحداً كان ممتثلاً للأمر ، ولو قال لا تقتل مشركاً لم يصر ممتثلاً إلاّ باجتناب قتل أيٍّ كان من المشركين ، فلو قتل مشركاً واحداً لم يصر ممتثلاً للنهي ، وإنما كان الأمر كذلك ، لأن الأمر إثبات ، والإثبات لا يعم ، أمّا النهي فإنه نفي والنفي يعمّ ، ويستغرق كل ما تناوله[1] .

هذا وقد أثيرت حول هذه الأدلّة اعتراضات ومناقشات من قبل المؤيدين ، ومن قبل المانعين ، فانظرها في المحصول للرازي(ت٦٠٦هـ) ، والإحكام للآمدي(ت٦٣١هـ)[2] .

---

(١) شرح اللمع ١/٢٩٨ ، وانظر : المحصول ١/٣٣٩ .

(٢) المحصول ١/٣٣٩ ، ٣٤٠ ، والإحكام ٢/١٩٤ .



المطلب الثاني
دلالة النهي على الفور

إنَّ العلماء الذين قالوا بأنَّ النهي يفيد التكرار والدوام، يقولون، تبعاً لذلك، إنه يفيد الفور، وهذا لأن النهي -كما سبق في أدلَّة هؤلاء العلماء- يفيد العموم، ويلزم منه الفور[1].

ولأن النهي يقتضي عدم الإتيان بالفعل، وعدم الفعل لا يتحقَّق إلاَّ بترك الفعل في جميع أفراده في كل الأزمنة، وبذلك(يكون الفعل مستغرقاً لجميع الأزمنة التي من جملتها الزمن الذي يلي النهي مباشرة)[2]، وهذا هو الفور وعدم التراخي.

(١) نهاية السول ٢/ ٥٠.

(٢) أصول الفقه لمحمد أبي النور زهير ٢/ ٣٧٠.

المطلب الثالث
اقتضاء النهي الفساد

وفيه تمهيد وفرعان:

تمهيد: في بيان معنى الفساد وأسباب النهي عنه

الفرع الأول: مذاهب العلماء في اقتضاء النهي الفساد

الفرع الثاني: استدلالات أهم المذاهب، وبيان الراجح منها

تمهيد
في بيان معنى الفساد وأسباب النهي عنه

هذه المسألة متفرّعة عن الرأي الذاهب إلى أن النهي المجرّد عن القرائن للتحريم، وقبل بيان آراء العلماء في ذلك نبيّن معنى الفساد المقصود، هنا، ليتضح المراد من آرائهم.

فالفاسد في اللغة: هو ما تغير حاله، واختل ما هو المقصود منه.

أمّا في الاصطلاح، فقد قيلت فيه آراء متعدّدة، منها ما فرّق بينه وبين الباطل، ومنها ما لم يفرّق بينهما.

وعلى رأي من لم يفرّق بينهما قيلت تعريفات متعدّدة، منها:

١ - إنه ما لا يتعلق به النفوذ ولا يعتدّ به[١].

٢ - إنه كون الشيء لم يستتبع غايته[٢].

٣ - إنه ما لا يعتدّ به ولا يفيد شيئاً[٣].

وأمّا من فرّق بين الباطل والفاسد، وهم الحنفية، فيذكرون أنّ «الباطل ما ليس بمشروع أصلاً، لا بأصله، ولا بوصفه، والفاسد ما كان مشروعاً بأصله دون وصفه»[٤].

---

(١) الورقات مع الشرح الكبير ١/٢٢٥.

(٢) نهاية السول ١/٥٨.

(٣) الحدود للتفتازاني ص١٨، والتعريفات ص٣٦.

(٤) كشف الأسرار للبخاري ١/٥٣١، وميزان الأصول ص٣٩، والتعريفات ص٣٦، وجامع العلوم(دستور العلماء) ١/٢٢٨.

وهذا التفريق من الحنفية بين الباطل والفاسد إنما يجرونه في المعاملات، أمَّا العبادات فلا فرق عندهم بين الباطل والفاسد، وفي التطبيقات العملية نجد أن الحنفية يرتّبون بعض الآثار على الفاسد، ولا يرتبون أي آثار على الباطل، فالبيع الفاسد يفيد الملك الخبيث، إذا اتصل به القبض، والنكاح الفاسد يوجب المهر والعدّة، ويثبت به النسب، إذا تحقّق فيه الدخول[1].

وبعد هذا الإيضاح لمعنى الفاسد والباطل عند الأصوليين، نوضح بعض الأمور المتعلّقة بهذه المسألة.

الأمر الأول: أن المنهي عنه قد يكون حسيّاً، وقد يكون شرعياً.

فالحسّي ما يمكن إدراكه بواحدة من الحواس، دون توقف على الشرع، كالزنا، والقتل، وشرب الخمر، والظلم، والعبث، والسفه، وما شابهها، فهذه الأمور معروفة، ويطلق عليها -أيضاً- أنها وضعية، ولا تتوقّف معرفة فسادها على الشرع، بل هي مما ينهى عنها العقلاء من أهل الملل كافة، قبل وجود الشرائع.

وأمَّا الشرعي فما له وجود شرعي مع وجوده الحسي، كالصوم، والصلاة بغير طهارة، والبيع والإجارة وغيرها.

الأمر الثاني: أنَّ المنهي عنه إنما يُنْهى عنه لأمر من الأمور الآتية:

١- أن ينهى عنه لذاته، أي لعينه، أو لجزئه، أو لشرطه، كالنهي عن الزنا، وأكل الميتة، أو بيعها.

٢- أن ينهى عنه لأمر خارج عنه، وهو أنواع:

---

(١) أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة ص٦٧، ٦٨، والحكم الوضعي ص١٨٨-١٩٠، وأصول الفقه للدكتور وهبة الشرحيلي ١/١٠٦، ١٠٧.

أ- أن ينهى عنه لوصفه الخارج عنه الملازم له ، كالنهي عن صوم يوم العيد ، لما في ذلك من الإعراض عن ضيافة الله ، فإن الإعراض عن ضيافة الله تعالى وصف ملازم للصوم في يوم العيد ، ولا ينفكّ عنه .

ب-أن ينهى عنه لأمر غير ملازم ، بل هو مجاور ، كالنهي عن الصلاة في المكان المغصوب ، وكالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة ، وكالنهي عن وطء الزوجة في الحيض لأجل معنى مجاورٍ وهو الأذى[1] .

(١) تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد ص ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، وتسهيل الوصول ص ٦٠ .



الفرع الأول
مذاهب العلماء في اقتضاء النهي الفساد

اختلف العلماء في هذه المسألة على مذاهب، منها:

المذهب الاول: أنَّ النهي المفيد للتحريم يقتضي الفساد، أي أن المنهي عنه فاسدٌ وباطل سواء كان في العبادات أو المعاملات.

وهذا مذهب جماهير الفقهاء كالشافعي(ت٢٠٤هـ)، ومالك(ت١٧٩هـ)، وأبي حنفية(ت١٥٠هـ) والحنابلة، وجميع أهل الظاهر، وجماعة من المتكلمين[١].

ولكن كما ذكر الآمدي(ت٦٣١هـ) وغيره، اختلفوا في الجهة الدالة على الفساد، أهي جهة اللغة، أي إن الفساد في المنهي عنه، يستفاد من الدلالة اللفظية نفسها، أو أنه مستفاد من الشرع لا من اللغة[٢].

المذهب الثاني: أنَّ النهي لا يقتضي الفساد، لا لغةً ولا شرعاً، لا في العبادات، ولا في المعاملات.

ونسب هذا المذهب لأبي حنيفة(ت١٥٠هـ)، وأبي الحسن الكرخي (ت٣٤٠هـ)، وكثير من أصحاب الشافعي(ت٢٠٤هـ) كالقفّال الشاشي(ت٣٦٥هـ)، وكثير من المتكلمين[٣].

---

(١) الإحكام ٢/١٨٨، والفائق ٢/١٥٢، والإبهاج ٢/٦٨، والتمهيد للأسنوي ص٢٩٢، وشرح اللمع ١/٣٠٢، ونهاية الوصول ٣/١١٧٦، وشرح الكوكب المنير ٣/٨٤، وتحقيق المراد ص٨٥.

(٢) المصادر السابقة.

(٣) التبصرة ص١٠٠، والفائق ٢/١٥٣، ونهاية الوصول ٣/١١٧٧، والإبهاج ٢/٦٩، والتمهيد للأسنوي ص٢٩٢، والمحصول ١/٣٤٤.

المذهب الثالث: أن نهي التحريم يقتضي الفساد في العبادات، ولا يقتضيه في المعاملات[1].

وهو مذهب أبي الحسين البصري(ت ٤٣٦هـ)، واختيار فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ)[2]، وبعض أتباعه.

المذهب الرابع: أنَّ النهي لا يقتضي الفساد، بل يقتضي الصحة.

وقد نسب هذا المذهب إلى الإمام أبي حنيفة(ت١٥٠هـ)[3]، ومحمد بن الحسن(ت١٨٩هـ)، وأبي الحسن الكرخي(ت٣٤٠هـ)، وكثير من المتكلمين والشافعية[4].

والمقصود من ذلك أن النهي عنه لابدّ أن يكون متصوّر الوجود شرعاً، بحيث تترتّب عليه أحكامه، ومنها النهي عنه أي طلب تركه[5].

المذهب الخامس: أنَّ النهي يقتضي الفساد في العبادات، أمَّا المعاملات فإن النهي فيها إن كان عائداً إلى نفس العقد، أو إلى أمرٍ داخلٍ فيه لازم له، فإنه يقتضي الفساد، وإنْ كان عائداً إلى أمرٍ خارجٍ عن العقد غير لازم له فلا يقتضي الفساد[6].

---

(١) التبصرة ص١٠١، والإبهاج ٢/ ٦٩، والتمهيد للأسنوي ٢٩٢.

(٢) المعتمد ١/ ١٨٤، وانظر: تحقيق المراد ص٢٨٨.

(٣) المحصول ١/ ٣٤٤، وانظر: نهاية السول ٢/ ٥٤.

(٤) تقويم الأدلّة ص٥٦، ٥٧، ونهاية الوصول ٣/ ١١٧٧، وتحقيق المراد ص٢١٤، والأوامر والنواهي لمحمو حامد عثمان ص٢٠٨.

(٥) تقويم الأدلّة ص٥٦، والمنار وشرحه لابن الملك وحاشية الجلبي ص٢٦٨، ٢٦٩.

(٦) الأوامر والنواهي لمحمود حامد عثمان ٢٠٨ و ٢٠٩، وتحقيق المراد ص١٨٢ وما بعدها، وشرح جمع الجوامع بحاشية العطار ١/ ٤٩٩.

الفرع الثاني
استدلالات أهم المذاهب، وبيان الراجح منها

أولاً: استُدِلَّ للمذهب الأول القائل باقتضاء الفساد مطلقاً، بما يأتي:

١ - قوله ﷺ: «من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رَدٌّ عليه»[١]، أي مردود، كالخلق بمعنى المخلوق، والمنهي عنه ليس من الدِّين، فيكون مردوداً، وإذا كان مردوداً لم يكن صحيحاً ولا مقبولاً[٢].

واعترض على هذا الدليل بطائفة من الاعتراضات، منها: أن هذا خبر آحاد لا يفيد إلاَّ الظن، والمسألة التي معنا من أمهات مسائل الأصول، فلا يصح إثباتها إلاَّ بالقطع[٣].

وهذا الاعتراض مما أورده القاضي أبو بكر (ت٤٠٣هـ)[٤].

ورُدَّ هذا الاعتراض: بعدم التسليم بأنَّ هذا الحديث لا يفيد إلاَّ الظن، لأنه من الأحاديث الصحيحة التي تلقاها العلماء بالقبول[٥]، فهي على هذا مفيدة للعلم وليس للظن.

كما يمكن أن يُردّ عليه بأنَّ هذه المسألة، وإن كانت من مسائل الأصول، إلاَّ أنها مما يسوغ فيها الاجتهاد، فالتحقت بمسائل الفروع[٦].

---

(١) رواه الشيخان وأبو داود عن عائشة رضي الله عنها. كشف الخفاء ٢٩٢/٢.

(٢) شرح اللمع ٣٠٣/١، والتبصرة ص١٠١، ونهاية الوصول ١١٨٠/٣، والفائق ١٢٥/٢، وتحقيق المراد ص٢١٨، وشرح الكوكب المنير ٨٣/٣.

(٣) شرح اللمع ٣٠٣/١، والتبصرة ص١٠١، وتحقيق المراد ص٣١٩.

(٤) تحقيق المراد ص٣١٩.

(٥) شرح اللمع ٣٠٣/١، والتبصرة ص١٠١، وتحقيق المراد ص٣١٩.

(٦) التبصرة ص١٠١، وشرح اللمع ٣٠٣/١.

٢- إنَّ النهي إن كان في العبادات، فإن من أتى بالمنهي عنه جاء بغير المأمور به، ومن لم يأت بالمأمور به بقي التكليف في عهدته، وهذا هو معنى اقتضاء النهي الفساد في العبادات.

وأمَّا إن كان النهي في المعاملات، فإن ذلك يعني وجود المفسدة الخالصة أو الراجحة في المنهي عنه، فلو أثبتنا مقتضى المعاملة من مِلْك أو إذن في التصرف كان ذلك تقريراً لتلك المفسدة، وتقريرها باطل للنهي الوارد عنها[١].

٣- إنَّ العلماء من عهد الصحابة والتابعين كانوا يتسدلون على الفساد بالنهي عنه، كاحتجاج عبدالله بن عمر(ت٧٤هـ) رضي الله عنهما، على فساد النكاح بقوله تعالى:﴿ وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَـٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ﴾ [البقرة٢٢١]، وكاحتجاجهم على فساد نكاح المتعة بنهيه ﷺ عنه[٢].

ثانياً: واستدلَّ للمذهب الثاني القائل بأنَّ النهي لا يقتضي الفساد مطلقاً بأدلَّة منها:

١- أنّه باستقراء أكثر المواضع التي ورد فيها النهي لم نجد النهي فيها مقتضياً للفساد، كالنهي عن الصلاة في الدار المغصوبة، وعن الطلاق في حال الحيض، وعن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة، وغيرها، ولو كان النهي مقتضياً للفساد لَمَا ورد في أكثر المواضع غير مقتضٍ لذلك[٣].

وردّ هذا الدليل بأنه إنما لم يحمل النهي عن البطلان والفساد في المواضع المذكورة لدليل خاص دلّ عليه، وفي الجائز أن يقوم الدليل في أكثر

---

(١) التبصرة ص١٠١، وشرح اللمع ٣٠٣/١.

(٢) شرح تنقيح الفصول ص١٧٤.

(٣) شرح اللمع ٣٠٤/١، والفائق ١٥٦/٢، ونهاية الوصول ١١٨١/٣ وما بعدها، وتحقيق المراد ص٣٢٦، وشرح الكوكب المنير ٨٦/٣.

المواضع على ترك مقتضى اللفظ ، فلا تبطل التصرفات أو الأفعال بحسب المقتضى ، كما في حالة اقتضاء النهي للتحريم عند من يرى ذلك ، فإن النهي ورد في كثير من المواضع ولم يقتضِ التحريم؛ لدليل دلّ على ذلك ، فلم يقولوا ببطلان مقتضى النهي[1] .

٢- لو كان مقتضى النهي الفساد أو البطلان ، لوجب على من فسدت صلاته الإعادة لما فعله ، وإيجاب الإعادة لا يجوز من غير دليل ، وحيث لم يوجد دليل لم تجب الإعادة ، وإذن فإن النهي لا يقتضي الفساد[2] .

وردّ: بأنَّ الأمر الوارد في إيجاب الفعل هو نفسه الأمر في إيجاب الإعادة ، لأن المكلّف لو فعله على وجه منهي عنه ، لم يأت بالمأمور به ، فتبقى ذمته مشغولة بالأمر ، ولا تبرأ إلاّ بأداء الفعل على الوجه الذي اقتضاه الأمر ، ولا فرق بين ترك الفعل ، أو الإخلال بصفته ، في بقاء الأمر عليه ، فلا يحتاج في إيجاب الإعادة إلى دليل[3] .

٣- أنَّ النهي يقتضي قبح المنهي عنه ، وهذا القبح لا يقتضي أكثر من تحريمه ، وليس فيه ما يقتضي البطلان ، كالطلاق في حال الحيض ، والوضوء بالماء المغصوب .

وردّ ذلك : بأنَّ مقتضى النهي معنى يزيد على القبح ، إذْ هو يفيد أن ما فعله المكلّف ليس هو ما ورد به الشرع وهذا يمنع الاعتداد به والحكم بصحته[4] .

٤- أن الفساد صفة زائدة على ما يقتضيه النهي ، لأن صيغة النهي لا

---

(١) المصادر السابقة .

(٢) شرح اللمع ١/٣٠٦ .

(٣) المصدر السابق .

(٤) المصدر السابق .

تتضمن شيئاً أكثر من كون الفعل منهياً عنه، وإذن فدعوى تضمنه الفساد يحتاج إلى دليل يثبتها، ولا دليل على ذلك[1].

وردّ هذا الدليل: بأنَّ معنى الحكم بالفساد هو عدم الاعتداد بالفعل، إذْ لم يقع وفق ما طلبه الشارع، والامتثال إنما هو الإتيان بالفعل موافقاً لأمر الشارع بالكف عن المنهي[2].

ثالثاً: وأمَّا المذهب القائل بالتفصيل، أو بالتفريق بين العبادات وغير العبادات، وأنه يقتضي الفساد في العبادات، ولا يقتضي ذلك في المعاملات، مطلقاً، أي سواء كان لعينها، أو لأمر قارنها، فاستدلّ بما يأتي:

١- أمَّا اقتضاء الفساد في العبادات، فلأن الشيء الواحد يمتنع أن يكون مأموراً به ومنهياً عنه من جهة واحدة، لما في ذلك من التناقض، فالصلاة المنهي عنها، مثلاً، لو صحّت لوقعت مأموراً بها، لعموم الأدلّة الطالبة للعبادات، والأمر يقتضي طلب فعلها، والنهي عنها يقتضي طلب تركها، والجمع بينهما غير ممكن لما فيه من الجمع بين النقيضين، والجمع بينهما من المحال[3].

وأمَّا عدم اقتضاء النهي الفساد في المعاملات، فيعود إلى أن المعاملات شرعت للمصالح الدنيوية، ولا تنافي بين أن يكون الشيء منهياً عنه فلا يثاب عليه في الآخرة، وبين أن تترتّب عليه مصلحته الدنيوية، إذْ لو دلّ النهي على الفساد في المعاملات فإنه لا تخلو دلالته عن أن تكون من جهة اللفظ أو جهة المعنى، أمَّا اللفظ فلا دلالة فيه على نفي ما يترتب على الفعل من أحكام، وعلى هذا لا دلالة على الفساد في المعاملات، وأمَّا المعنى فلا

---

(١) شرح اللمع ٣٠٧/١.
(٢) المصدر السابق.
(٣) الإبهاج ٦٩/٢.

يظهر فيه أن النهي مما يترتب عليه الفساد.

وردّ هذا الدليل بأنَّ ما جاء فيه إنما يصحّ في العبادات، إذْ هي التي يترتب على نهي الشارع عنها الفساد، أمَّا المعاملات فليس في النهي عنها ما يدل على سلب أحكامها من جهة الشرع[1]، فلا وجه - على هذا - لدعوى عدم الفساد.

رابعاً: وأمَّا مذهب من قال إنَّ النهي لا يدل على الفساد، وإنما يدل على الصحة، المنسوب لأبي حنيفة(ت١٥٠هـ)، ومحمد بن الحسن(ت١٨٩هـ)، وآخرين، فاستُدلَّ له بما يأتي:

١- انعقاد صوم يوم النحر، وعقد الربا، وغيرهما، مما ورد النهي عنها[2]، ولو كان النهي دالاً على الفساد لم ينعقد أي منها.

٢- إنَّ التعبير به يقتضي انصرافه إلى الصحيح، لأن النهي عن المستحيل من المستحيل[3].

قال السرخسي(ت٤٩٠هـ): «وحجَّتنا ما ذكره محمد رحمه الله(١٨٩هـ) في كتاب الطلاق فإنه قال: نهى رسول الله ﷺ عن صوم يوم العيد، وأيام التشريق، فنهانا عما يتكون وما لا يتكون، والنهي عما لا يتكون لغو، حتى لا يستقيم أن يُقال للأعمى لا تبصر، وللآدمي لا تطر. ومعلوم أنه نهى عن صوم شرعي، فالإمساك الذي يسمّى صوماً لغةً غير منهي عنه، ومن أتى به لِحِمْيَةٍ، أو مرضٍ، أو قلّة اشتهاء، لا يكون مرتكباً للمنهي عنه، فهذا دليل على أن الصوم الذي هو عبادة مشروع في الوقت بعد

---

(١) الأوامر والنواهي في الشريعة الإسلامية لمحمد حامد عثمان ص٢١١، ٢١٢.

(٢) نهاية الوصول ١٢٠٣/٢.

(٣) مختصر المنتهى وشرحه للعضد ٩٧/٢، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص٢٩٣.

النهي »[1].

وردّ ذلك بأمور منها النقض بمثل قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم ﴾ [النساء:٢٢]، فإنه لا يدلّ على الصحة بالاتفاق[2].

٣- لو لم يدلّ النهي على صحة المنهي عنه، لكان المنهي عنه غير شرعي، واللازم منفي وباطل، أمّا الملازمة فدليلها أن المنهي عنه، إذا لم يكن صحيحاً لم يكن شرعياً ومعتبراً، لأن الشرعي المعتبر هو الصحيح، وأمّا انتفاء اللازم فلأنا نعلم أن المنهي عنه في صوم أيام العيد، والصلاة في الأوقات المكروهة، إنما هو الصوم والصلاة الشرعيان، لا الإمساك والدعاء[3].

ورُدَّ هذا الدليل بأنه ليس المراد من الشرعي المعتبر شرعاً، بل ما يسمّيه الشارع بذلك الاسم، وهو الصورة المعيّنة، سواء كانت صحيحة أو لا، كما نقول: صلاة صحيحة، وصلاة فاسدة، ويدل على ذلك قوله ﷺ: «دعي الصلاة أيام أقرائك»[4]، وصلاة الحائض لا تصح اتفاقاً، ويلزم من ذلك أن يكون الوضوء وغيره مما هو من شروط الصلاة داخل في مفهوم الصلاة، لأن الصلاة المعتبرة هي الصلاة المستوفية لجميع أركانها وشروطها، وهذا باطل بالاتفاق[5].

---

(١) أصول السرخسي ١/٨٥، وانظر تقرير هذا الدليل وإيضاحه في الموضع المشار إليه وما بعده، وانظر: تحقيق المراد ص٣٨٥.

(٢) شرح مختصر المنتهى للعضد ٢/٩٧.

(٣) الإحكام ٢/١٩٣، وتحقيق المراد ص٣٨٦، وشرح مختصر المنتهى ٢/٩٧.

(٤) لم أجد الحديث بهذا اللفظ، ولكن جاء في حديث متفق عليه أنه ﷺ قال لفاطمة بنت حبيش: «إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغتسلي وصلي»، وللحديث ألفاظ أخر. انظر: التلخيص الحبير ١/١٧٣.

(٥) شرح مختصر المنتهى للعضد ٢/٩٧.

خامساً: وأمّا المذهب القائل باقتضاء النهي الفساد في العبادات، والتفصيل في المعاملات، فكانت استدلالاته كالآتي:

١ - أمّا الفساد في العبادات فيمكن أن يستدلّ له بما استُدِلَّ به للمذهب السابق القائل بالفساد في العبادات، ويضاف إلى ذلك أن العبادات شرعت للطاعة والثواب، والنهي يقتضي الإثم والعقاب، ولا يجتمع ثواب وعقاب في الشيء الواحد من جهة واحدة؛ لما في ذلك من التناقض المحال؛ ولهذا كان النهي مقتضياً للفساد[١].

٢ - أمّا الفساد في المعاملات ففي الكلام عنه التفصيل الآتي:

أ-إن كان النهي راجعاً إلى العقد نفسه، أو إلى أمر داخل فيه، فإن المنهي عنه يفسد.

ومثلوا لما كان النهي فيه عائداً إلى نفس العقد ببيع الحصاة، وهو أن يقول: بعتك من هذه الأثواب ما وقعت عليه الحصاة التي أرميها، أو بعتك هذه الأرض من هنا إلى ما تنتهي إليه الحصاة، أو أن يقول بعتك على أنك بالخيار إلى أن أرمي الحصاة، فيجعل رمي الحصاة نهاية لمدة الخيار، أو أن يجعل نفس رمي الحصاة بيعاً، كأن يقول: إذا رميت هذه الحصاة على الثوب فهو مبيع منك بكذا.

ومثلوا لما كان النهي فيه راجعاً إلى أمر داخل في العقد مما يقتضي الفساد، ببيع الملاقيح، وهي ما في بطون الأمهات من الأجنة، فإن النهي راجع إلى نفس المبيع الذي هو ركن من أركان العقد، والركن داخل في ماهيته، كما أنه داخل في بيع المعدوم الذي ورد النصّ بمنع بيعه[٢].

---

(١) الإبهاج ٦٩/٢.

(٢) الإبهاج ٦٩/٢، والأوامر والنواهي في الشريعة الإسلامية لمحمود حامد عثمان ص ٢١٢، ٢١٣.

ب-وأمَّا إنْ كان النهي راجعاً إلى أمرٍ خارجٍ عن المنهي عنه لازم له، فإن المعاملة تفسد أيضاً، ومثّلوا لذلك بالربا؛ فإن النهي فيه راجع إلى أمرٍ خارج عن العقد، أمَّا في ربا النسيئة فإن النهي عنه لأمر خارجٍ ظاهرٌ، وأمَّا ربا الفضل فإن النهي عن بيعِ درهمٍ بدرهمين إنما هو للزيادة، وهي معنى خارج عن نفس العقد، لأنَ المعقود عليه من حيث هو، قابل للبيع، وكونه زائداً أو ناقصاً هو وصف من أوصافه.

واستدلَّ القاضي البيضاوي(ت٦٨٥هـ) لهذا بأنَّ المتقدمين من الصحابة والتابعين وغيرهم تمسّكوا بمجرّد النهي على فساد الربا، من غير نكير من أحدٍ عليهم، فكان ذلك إجماعاً[١].

لكن ابن السبكي(ت٧٧١هـ) اعترض على استدلال القاضي هذا بأنَّ هذا إجماع سكوتي، وهو ليس حجة عند القاضي، فلا يصحّ أن يستدلّ به على رأيه[٢].

ج- وأمَّا إذا كان النهي راجعاً إلى أمرٍ خارج عن العقد مقارن له، وغير لازم له في جميع الصور، فلا يقتضي الفساد، ومثّلوا له بالنهي عن البيع وقت نداء صلاة الجمعة، فإن النهي راجع إلى أمر خارجٍ عن العقد، وهو تفويت صلاة الجمعة لا لخصوص البيع إذْ كلّ الأعمال تؤدي إلى هذا التفويت، والتفويت أمر مقارن للبيع غير لازم لماهيّته[٣].

واستدلَّ على عدم الفساد بصحة الوضوء بالماء المغصوب[٤]، إذْ لو اقتضى النهي الفساد لم يصحّ الوضوء.

---

(١) منهاج الوصول بشرح السول ٢/٥١، والإبهاج ٢/٧٠.
(٢) الإبهاج ٢/٦٩، ٧٠.
(٣) نهاية السول ٢/٥٥، والإبهاج ٢/٧٠، وأصول الفقه لأبي النور زهير ١/٣٧٣، ٣٧٤.
(٤) نهاية السول ٢/٥٥.

وهذا المذهب التفصيلي بصورته التي قدّمناها هو اختيار القاضي البيضاوي(ت٦٨٥هـ) في المنهاج[١]، ونسبه ابن السبكي(ت٧٧١هـ) في جمع الجوامع إلى الأكثر[٢]، وعن الإمام أحمد رحمه الله(ت٢٤١هـ) أنه يفيد الفساد، وهو رأيه في مسألة جواز أن يكون الشيء مأموراً به منهياً عنه من جهتين، كالصلاة في الدار المغصوبة، إذْ هو لا يرى جواز ذلك.

وذكر الزركشي(ت٧٩٤هـ) أن هذه المسألة قد اعتاصت على قومٍ من المحققين، منهم أبو حامد الغزالي(ت٥٠٥هـ).

وقد استَحْسَنَ المثَلَ الَّذي ضَرَبَهُ المازري(ت٥٣٦هـ)، لهذه المقامات، وهو: أن الرجل إذا غُصّ بلقمة أو عَطِشَ فأمر غلامه أن يأتيه بماء حلو في كوز، وأن يرفق في مجيئه، ولا يكون منه عجلة، ولا لعب، فله أحوال:

أحدها: أن يقعد فلا يأتيه بشيء، فالمخالفة فيه ظاهرة.

والثاني: أن يأتيه بالكوز ليس فيه ماء، فهذا ارتكاب المنهي عنه لعينه، لأن وجود هذا الكوز كالعدم.

والثالث: أن يأتيه بالكوز وفيه ماء مالح زعاق، فهو كالذي قبله في المخالفة، وارتكابه المنهي عنه لوصفه اللازم له.

والرابع: أن يأتيه بكوز ماء عذب بارد ولكنه جرى في مجيئه، وخالف ما نهى عنه من ذلك، فلا ريب في أن امتثال المقصود قد حصل، وإنْ كان قد خالف في أمر خارج عن ذلك، فهذا هو المنهي عنه لغيره[٣].

---

(١) نهاية السول ٢/٥٥.

(٢) جمع الجوامع بشرح الجلال المحلي وحاشية العطار ١/٥٠، ٥٠١ وبحاشية البناني ١/٣٩٣، ٢٩٥.

(٣) البحر المحيط ٢/٤٤٧، ٤٤٨.

ومهما يكن من أمر فإن الأدلَّة تكاد تكون متكافئة ، وأغلبها إن لم يكن كلها ، قابل للمناقشة ، ويبدو أن القول بالتفصيل أقرب للقبول ، لأن المنهي عنه ليس جميع أفراده على درجة واحدة ، ونجد أن العلماء المعاصرين يميلون إلى القول التفصيلي الخامس ، حتى إن بعضهم لم يعرض من الأقوال إلاَّ هذا القول ، والله تعالى أعلم .

المطلب الرابع
النهي عن الشيء هل هو أمر بضدّه؟

وكما أثار العلماء مسألة الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضدّه، أثاروا ذلك في النهي، أيضاً.

وقد اختلفوا في ذلك على أقوال متعدّدة، نذكر منها ما يأتي:

القول الأول: إنَّ النهي عن الشيء أمرٌ بضده، إنَّ كان له ضدٌّ واحدٌ، كالنهي عن الكفر، يكون أمراً بالإيمان، والنهي عن الحركة يكون أمراً بالسكون، وكالنهي عن صيام العيدين، فإنه يكون أمراً بالإفطار.

وأمَّا إذا كانت له أضداد كثيرة، ولم يمكن أن ينصرف عن المنهي عنه إلاَّ بواحد منها، كان النهي في حكم الأمر بها أجمع على البدل، وهذا هو مذهب أبي الحسين البصري(ت٤٣٦هـ).

والدليل على أنه إذا كان للمنهي عنه ضد واحد كان أمراً به، أنه لا يصح ترك المنهي عنه واجتنابه إلاَّ بفعل ضدّه، إذْ من غير الجائز أن ينفك عنهما جميعاً، وكذلك الأمر إذا كانت له أضداد، إذْ من غير الجائز أن ينفك عنهما جميعاً، وكذلك الأمر إذا كانت له أضداد، فلا يمكن الكفّ عنه، أيضاً، إلاَّ بترك واحد منها، أيّ واحد كان، على سبيل البدل، أو التخيير[(١)].

القول الثاني: إنَّ المنهي عنه إذا كان له ضدّ واحد كان هذا الضدّ مأموراً به وواجباً، وإنْ كان له أضداد متعدّدة؛ فإنه لا يكون موجباً إلاَّ لواحد

(١) المعتمد ١/١٠٧، ١٠٨.

منها[1] ، وهذا هو مذهب أبي بكر الجصّاص(ت٣٧٠هـ)[2] .

وبيان ذلك في الحركة والسكون ، فإن قول القائل : لا تتحرك ، يكون أمراً بضدّه ، وهو السكون ، لأن للمنهي عنه ضداً واحداً ، أمَّا قوله : لا تسكن ، فلا موجب له في ضدّه ، لأن له أضداداً ، وهي الحركة في الجهات الست ، فإن السكون ينعدم في أي جانب كانت الحركة ، فلا يتعيّن واحد من الأضداد مأموراً به ، بموجب النهي .

وإذا قال لغيره : لا تقم ، فللمنهي عنه أضداد ، لأن موجب النهي إعدام المنهي عنه بأبلغ الوجوه[3] .

القول الثالث: إنَّ النهي عن الشيء يقتضي كون ضدّه سنة قريبة من الواجب ، وإنْ كان النَّهي للتحريم ، لأن هذا أمر ثابت بطريق الدلالة ، فيكون موجبه دون موجب الثابت بالنصّ ، وهذا اختيار السرخسي(ت٤٩٠هـ) من الحنفية ، ورتَّبوا على ذلك أن النهي عن لبس المخيط في حالة الإحرام يثبت أن السنة لبس الإزار والرداء ، وهذا أدنى ما يقع به الكفاية من غير المحيط[4] .

واعترض على هذا القول بأنَّ السنة يجوز فعلها وتركها ، وإنْ كان فعلها خيراً من تركها ، فإذا نهى الشارع عن البقاء في الدار المغصوبة ، فإن ضدّ المنهي عنه هو الخروج من هذه الدار المغصوبة ، وليس الخروج منها سنة ،

(١) الفصول في الأصول ٢/١٦٢ ، ١٦٣ ، والأوامر والنواهي لمحمود حامد عثمان ص ٢١٧ .

(٢) الفصول في الأصول في الموضع السابق ، وفواتح الرحموت ١/٩٨ ، وأصول السرخسي ١/٩٦ .

(٣) الفصول في الأصول (أصول الجصاص) ٢/١٦١ ، وأصول السرخسي ١/٩٦ .

(٤) أصول السرخسي ١/٩٦ .

بل هو واجب لتعلق حقّ الغير به[1].

المذهب الرابع: أن النهي عن الشيء هو عين الأمر بضدّه، أخذاً من قوله: إنَّ الأمر بالشيء هو عين النهي عن ضدّه، وهذا أول أقوال القاضي أبي بكر الباقلاني(ت٤٠٣هـ)[2]، وهذا القول مبني على قوله بالكلام النفسي، متابعة للإمام أبي الحسن الأشعري(ت٣٣٠هـ)، أي إنّ الكلام اسم لمعنى قائم بالنفس، وليس هو الألفاظ المسموعة، وهذا مخالف لرأي السلف في أن كلام الله تعالى هو اللفظ المسموع، قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة٦].

المذهب الخامس: أنَّ النهي عن الشيء يستلزم الأمر بضدّه، أو أحد أضداده، إنَّ كانت له أضداد، وهذا آخر ما اختاره القاضي أبو بكر (ت٤٠٣هـ)[3]، وهو اختيار فخر الدين الرازي(ت٦٠٦هـ)، المستفاد من كلامه عن الأمر[4]، كما أنه اختيار الآمدي(ت٦٣١هـ)[5].

واستُدلَّ له بأنَّ ما دلَّ على تحريم الشيء دلّ على تحريم ما هو من ضروراته، إذا كان مقدوراً للمكلّف، والمنعُ الجازم من ضروراته أن يكون دالاً على المنع من الإخلال به بطريق الالتزام[6]، ولا يتحقّق ذلك إلاَّ بالإتيان بضدّه، إنّ كان له ضدّ واحد، وبأحد أضداده، إنَّ كانت له أضداد متعدّدة.

(١) الأوامر والنواهي في الشريعة الإسلامية لمحمود حامد عثمان ص٢١٩.
(٢) الإحكام للآمدي ٢/١٧٠.
(٣) البرهان ١/٢٥٠(فقرة ١٦٣)، والإحكام ٢/١٧٠.
(٤) المحصول ١/٢٩٣، ٢٩٤.
(٥) الإحكام ٢/١٧٢.
(٦) المحصول ١/٢٩٤، بتصرف يسير.

المذهب السادس: أنَّ النهي عن الشيء ليس أمراً بضدّه، ولا مستلزماً له، وهذا المذهب انبنى تفريعاً على إثبات كلام النفس، قال الغزالي (ت٥٠٥هـ): «صحّ عندنا بالبحث النظري الكلامي، تفريعاً على إثبات كلام النفس، أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضدّه، لا بمعنى أنه عينه، ولا بمعنى أنه يتضمنه، ولا بمعنى أنه يلازمه، بل يُتَصوَّر أن يأمر بالشيء مَن هو ذاهل عن أضداده، فكيف يقوم بذاته قول متعلق بما هو ذاهل عنه، وكذلك ينهى عن الشيء، ولا يخطر بباله أضداده، حتى يكون أمراً بأحد أضداده، لا بعينه»[1]، وبهذا المذهب أخذ إمام الحرمين(ت٤٧٨هـ)[2].

وفي الحق أنَّ النهي لا يدلّ على الأمر بالضدّ من حيث الوضع اللفظي اللغوي، إذْ هو موضوع لطلب الكفّ عن الفعل، ولكن معناه يستلزم ترك ما يضادّه، إذْ إنَّ ترك الحرام المنهي عنه لا يتمّ إلاَّ بفعل ما هو ضدّه، إن كان له ضدّ واحد، أو أحد أضداده، إن كانت له أضداد متعدّدة، وما لا يتم ترك الحرام إلاَّ به فهو واجب، ويكون ترك الضدّ غير المعيّن أمراً معقولاً، لأنَ ترك الحرام يتحقّق بكل واحد منها، كما يتحقّق أداء الواجب بفعل أي من أفراد الواجب المخيّر.

بعض ما يترتب على الاختلاف في القاعدة:

وقد بنى على هذا الاختلاف عدد من الأحكام المختلف فيها، كما هو الأمر في قاعدة أن الأمر بالشيء نهي عن ضدّه، ومما ذكر من ذلك:

١- تقديم الاشتغال بالنكاح على نوافل العبادات، وتفضيله عليها، عند من يرى أن النهي عن الشيء أمر بضدّه، أو أحد أضداده، خلافاً لمن لا يرى ذلك.

---

(١) المستصفى ١/٨٢.

(٢) البرهان١/٢٥٢(فقرة ١٦٤) وانظر: أصول السرخسي١/٩٦، وفواتح الرحموت١/٩٧.

وحجه ذلك التقديم أن الزنا منهي عنه نهي تحريم ، والنكاح فيه ترك للزنا ، الذي هو أحد أضداد الزنا ، فيكون مأموراً به أمر إيجاب[1] .

٢- لو قال لامرأته: إنَّ خالفتِ نهيي فأنت طالق ، ثم قال لها قومي فقعدتْ ، أي بمخالفة نهيه اللازم من قوله قومي ، الذي يعني لا تقعدي ، فإن علماء الشافعية اختلفوا في وقوع الطلاق ، بناء على خلافهم في أن النهي عن الشيء أمرٌ بضدّه ، أو أحد أضداده ، أو لا ؟ .

فقد ذكر الأسنوي(ت٧٧٢هـ) أن كلام الرافعي(ت٦٢٣هـ) يقتضي أن المعرو في النقل أنه لا يقع ، ولكن كلام الروضة يقتضي عكس ذلك[2] .

٣- وقال تعالى بشأن المطلقات: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِيٓ أَرْحَامِهِنَّ [البقرة٢٢٨] ، فإن هذا النصَّ نهى عن الكتمان ، وهو يوجب الأ بالإظهار ، الذي هو ضدّ الكتمان ، ولهذا بنى بعض العلماء على ذل وجوب قبول قولها فيما تخبر به ، لأنها مأمورة بالإظهار[3] ، بناء ع نهيها عن الكتمان .

٤- نهى الشارع المحرم عن لبس المخيط ، فلا يكون هذا النهي أمراً بلب شيءٍ معيّن غير المخيط عند بعض علماء الحنفية ، لأن للمنهي عنه أضداداً ، وبحكم النهي لا يثبت الأمر بجميع الأضداد ، وليس بعضها أولى من بعض ، ولهذا يجب أدنى ما تقع به الكفاية من غير المخيط ، وفي السنة أنه يثبت له لبس الإزار والرداء ، وهو أدنى ما تقع به الكفاية من غير المخيط[4] .

---

(١) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص٢٥٢ .

(٢) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للأسنوي ص٩٨ .

(٣) أصول السرخسي ٩٦/١ .

(٤) المصدر السابق .



المطلب الخامس

النهي بعد الأمر

هذه المسألة تقابل ما ورد في الكلام عن الأمر بعد النهي، أو الحظر، وقلّ من تكلّم عنها من الأصوليين، وقد اختلف التعبير عنها ممن ذكرها.

- فذكرها الصفي الهندي(ت٧١٥هـ) بعبارة: (إذا أمر الشارع بشيء مطلقاً ثم نهى عن بعض أحواله)[١].
- وذكرها الزركشي(ت٧٩٤هـ) في البحر المحيط بعبارة: (إذا قلنا النهي للتحريم فَتَقَدُّم صيغة الأمر هل يغيّره ؟)[٢].

ويلاحظ أن تعبير الصفي الهندي(ت٧١٥هـ) فيه تقييد النهي عن الأمر ببعض أحواله، بينما أطلق الزركشي(ت٧٩٤هـ) ذلك.

ومن أمثلة ما ذكره الصفي الهندي(٧١٥هـ) أن يأمر بالطواف مطلقاً، وينهى عن إيقاعه مع الحدث، وأن يأمر بالصوم وينهى عن إيقاعه في يوم النحر، وأن يأمر بالبيع وينهى عن إيقاعه متفاضلاً في الربويات[٣].

ويبدو من هذه الأمثلة أن ما أورده ليس هو مما نقصده في هذه المسألة، وقد بنى عليها فساد المنهي عنه أو عدمه[٤].

وأمّا الزركشي(ت٧٩٤هـ) فإن ما ذكره يبدو هو الأقرب لمقابلة النهي

---

(١) نهاية الوصول ١٢٠٦/٣.

(٢) البحر المحيط ٤٣٢/٢.

(٣) نهاية الوصول ١٢٠٦/٣.

(٤) المصدر السابق.

الأمر، وقد ذكر طريقين في المسألة:

أحدهما: القطع بأنَّ تقدّم صيغة الأمر على النهي المفيد للتحريم لا تغيّره، أي أنه يبقى مفيداً للتحريم، بخلاف الأمر، ونسب ذلك إلى الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني(ت٤١٨هـ) والغزالي(ت٥٠٥هـ) في المنخول، وقد حكيا الإجماع في المسألة[١].

الثاني: طرد الخلاف في الأمر، أي إنَّ الخلاف قائم في هذه المسألة، كما هو قائم في الأمر بعد الحظر، أو النهي، وممّن طرد ذلك إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ)، ظاناً أن لا فرق بين الأمر والنهي[٢].

ويبدو أن الرأي الأول الذاهب إلى أن تقدّم صيغة الأمر لا تغيّره، فيبقى النهي على التحريم، هو الراجح، وأن التسوية بين الأمر والنهي، وجعل هذه المسألة كمسألة ورود الأمر بعد الحظر ليست كما ينبغي، وظَنُّ إمام الحرمين(ت٤٧٨هـ) عدم الفرق بينهما مرجوحٌ، إذْ إنَّ هناك طائفة من الفروق بينهما، نذكر منها الفروق الآتية:

١- إنَّ الإباحة هي إحدى محامل الأمر، وليست من محامل النهي، فحمل النهي بعد الأمر، لايكون كحمل الأمر بعد النهي[٣].

٢- إنَّ صيغة الأمر وردت في الكتاب والسنة بكثرة، لمعانٍ متعدّدة غير الوجوب، بخلاف صيغة النهي، فإنه من النادر ورودها لغير التحريم.

٣- إنَّ الأمر بالشيء يعني طلب ما فيه من المصلحة، والنهي عنه يعني اجتنابه درءاً لما فيه من المفسدة، وعناية الشارع بدفع المفاسد أكثر من

(١) المنخول ص١٣٠، والبحر المحيط ٤٣٢/٢، والأسفراييني هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، فقيه شافعي أصولي ومتكلم، توفي سنة ٤١٨هـ/١٠٢٧م.

(٢) البحر المحيط ٤٣٢/٢.

(٣) البحر المحيط ٤٣٢.

عنايته بجلب المصالح، ولذا قيل: درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح[1].

٤- إنَّ النهي عن الشيء موافق للأصل، أي للقاعدة الذاهبة إلى أن الأصل في الأشياء العدم، والأمر ليس كذلك[2].

ومع هذ الفروق بين الأمر والنهي فإن طائفة من العلماء أجرت ما ورد في مسألة الأمر بعد النهي، في هذه المسألة، إذْ نقل الزركشي(ت٧٩٤هـ) في(تشنيف المسامع) مذاهب العلماء الذين يرون أن النهي بعد الأمر كالأمر بعد النهي، وعدّ منها خمسة مذاهب، هي:

١- إنَّ النهي بعد الأمر يفيد التحريم، ولا يدل على غير ذلك إلاَّ بالقرينة التي تدعو إلى حمله على غير ذلك، وهذا هو قول الجمهور، وقال الزركشي(ت٧٩٤هـ) إنه أصحّها.

٢- إنَّ النهي المذكور يفيد كراهة التنزيه، وهو محكيّ عن جماعة منهم القاضي أبو يعلى(ت٤٥٨هـ).

٣- إنَّ النهي المذكور للإباحة، كما أن الأمر بعد النهي للإباحة، أيضاً[3].

٤- إنَّ النهي المذكور يرفع الوجوب السابق، ويعود الأمر إلى ما كان عليه قبل الوجوب، فهو ناسخ للأمر، ليس غير.

٥- إنَّ النهي المذكور يقتضي التوقف، كما كان الأمر في ورود الأمر بعد الحظر[4].

---

(١) تشنيف المسامع ٢/٦٠٢.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

ونقل ابن اللحام(ت٨٠٢هـ) بعض هذه المذاهب، بناءً على أن الأمر بعد الحظر للإباحة، ومن هذه المذاهب، أو ما سمّاها بالوجوه:

١- إنَّ النهي بعد الأمر يفيد كراهة التنزيه.

٢- إنَّ النهي بعد الأمر يفيد التحريم.

٣- إنَّ النهي بعد الأمر للإباحة، ولم ينسبه لأحد[١].

وهذ المسألة من المسائل التي قلّت تطبيقاتها، إنَّ لم تكن نادرة، ولم أجد من ذكرها أورد لها تطبيقات تعكس المذاهب المتقدمة، وما أورده ابن اللحام(ت٨٠٢هـ) من الفروع الفقهية كان متعلّقاً باقتضاء النهي الوارد للفساد، أو عدم اقتضائه له[٢]، وليس ذلك مما ينبني على هذه القاعدة.

وفي التمهيد للأسنوي(ت٧٧٢هـ) ذكر مسألة ما لو أوصى بأكثر من الثلث، وأن فيها قولين، أصحّهما الصحة[٣]، وليس في المسألة ظهور للمذاهب المتقدمة، والله أعلم.

---

(١) القواعد والفوائد الأصولية ص١٩٢ (تحقيق الشيخ محمد حامد الفقي).

(٢) المصدر السابق.

(٣) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للأسنوي ص٢٩١.

الفصل الثالث
المطلق والمقيد

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: في تعريف المطلق والمقيّد، وبيان الفرق بينهما

المبحث الثاني: حمل المطلق على المقيّد

المبحث الثالث: شروط حمل المطلق على المقيّد وتكييفه

المبحث الرابع: بعض الأحكام المتعلّقة بالمطلق والمقيّد



المبحث الأول
في تعريف المطلق والمقيّد
وبيان الفرق بينهما

يُعدّ الكلام عن المطلق والمقيّد من المباحث الملحقة بالعام والخاص، لما بينهما من شبه، إذ المطلق يُشبِهُ العَامَّ، وإنْ كان بينهما اختلافٌ، والمقيّد يشبه الخاصّ، وإنْ كان بينهما اختلافٌ أيضاً. وهما من مباحث الخاص عند الحنفية، ويمكن ملاحظة ذلك في سائر كتبهم.

وقد اختلفت تعريفات العلماء لكل من المطلق والمقيّد، تبعاً لاختلافهم في معنى كل منهما، وكان أبرز ما ظهر من ذلك اتجاهين:

الاتجاه الأول: يرى أن المطلق قسم من أقسام النكرة، وإلى ذلك ذهب الآمدي(ت٦٣١هـ)، وابن الحاجب(ت٦٤٦هـ)، فعرّفوا المطلق بما يأتي:

١- قال الآمدي(ت٦٣١هـ): المطلق: اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه[1]، بل صرّح بأنه: النكرة في سياق الإثبات[2].

٢- وقال ابن الحاجب(ت٦٤٦هـ): المطلق ما دلّ على شائع في جنسه، قال العضد(ت٧٥٦هـ): يعني أنه حصة محتملة لحصص كثيرة، مما يندرج تحت أمر مشترك من غير تعيين[3]، وبهذا المعنى أخذ التفتازاني(ت٧٩٢هـ) في التلويح[4].

---

(١) الإحكام للآمدي ٣/٢، وإرشاد الفحول ص١٦٤، وأصول الفقه لزهير ٥٠٧/١.

(٢) مختصر المنتهى بشرح العضد ١٥٥/٢.

(٣) شرح العضد على مختصر المنتهى ١٥٥/٢.

(٤) التلويح ١١٥/١.

٣- وقال الجرجاني(ت٨١٦هـ) في التعريفات: المطلق ما يدل على واحد غير معين[١].

٤- وقال المحبّ البهاري(ت١١١٩هـ): المطلق ما دلّ على فرد ما منتشر[٢].

وقد أخذ بهذا الاتجاه طائفة من العلماء المعاصرين منهم:

١-الشيخ محمد عيد عبدالرحمن المحلاوي(ت١٢٨٠هـ) الذي عرّف المطلق بأنه: اللفظ الدال على الذات، دون الصفات، لا بالنفي ولا بالإثبات[٣].

٢-الشيخ محمد الخضري(ت١٣٤٥هـ) الذي عرّفه بأنه: ما دلّ على فرد، أو أفراد، شائعة بدون قيد مستقلّ لفظاً[٤]، نحو قوله تعالى: ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ [المجادلة ٣].

ويقابل المطلق المقيّد، فهو وفق النظر المذكور: ما دلّ على فرد أو أفراد شائعة بقيد مستقل لفظاً، نحو رقبة مؤمنة[٥]، أو هو ما دلّ على مدلول شائع في جنسه مع تقيده بوصف من الأوصاف[٦]، أو اللفظ الدالّ على الذات بصفة زائدة[٧]، وقيل: إنه ما يدلّ لا على شائع في جنسه[٨].

الاتجاه الثاني: وهو ما يرى أن المطلق يغاير النكرة، لأن النكرة

---

(١) التعريفات ص١٩٤.
(٢) مسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت ٣٦/١.
(٣) تسهيل الوصول ص٦١.
(٤) أصول الفقه ص١٩٢.
(٥) أصول الفقه للخضري ص١٩٢.
(٦) الوجيز في أصول الفقه ٢٣٦.
(٧) تسهيل الوصول ص٦١.
(٨) شرح العضد على مختصر المنتهى ١٥٥/٢.

عندهم، تدل على الفرد الشائع، كما ذكرنا ذلك في تعريفات الاتجاه الأول، فالمطلق عندهم: هو ما دلّ على الماهيّة من غير تقييد.

لكن الشوكاني(ت١٢٥٥هـ) أورد في إرشاد الفحول ما يفيد ضدّ ذلك؛ إذ جعل من عرّف المطلق بأنه ما دلّ على الماهيّة من دون قيد، ممّن لم يفرّق بينه وبين النكرة، وذكر أن الأصفهاني(ت٦٥٣هـ) في شرحه للمحصول أجاب عن ذلك بأنه لم يجعل المطلق والنكرة سواء، بل غاير بينهما، فإن المطلق هو الدال على الماهيّة، من حيث هي هي، والنكرة الدالة على الماهيّة بقيد الوحدة الشائعة[1].

وممّن سار وِفْق الاتجاه الثاني القاضي البيضاوي(ت٦٨٥هـ) في المنهاج وشُرّاحُ كتابه المذكور، ومن تعريفاتهم:

١- قال ابن السبكي(ت٧٧١هـ): المطلق هو الدالّ على الماهيّة بلا قيد[2]، وبتعبير الرهاوي(ت٩٤٢هـ): الدالّ على الماهيّة من حيث هي هي[3].

٢- وقال المحلاّوي(ت١٢٨٠هـ): المطلق هو اللفظ الدالّ على الماهيّة بلا اعتبار قيد في الواقع، من وحدة أو كثرة، فهو ما وضع للواحد النوعي[4].

ويقابله المقيّد، فهو، وفق النظر أو الاتجاه المذكور: ما دلّ على الماهيّة بقيد[5]، وقيل: هو اللفظ الدالّ على الحقيقة المقيّدة بقيد من قيودها، فهو

---

(١) إرشاد الفحول ص١٦٤، ولم أجد للأصفهاني(ت٦٥٣هـ) الجواب الذي ذكره الشوكاني. انظر: الكاشف عن المحصول ٥/٣-٣١.

(٢) جمع الجوامع ٢/٤٤.

(٣) حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار ص٥٥٨، وانظر البحر المحيط ٣/٤١٣.

(٤) تسهيل الوصول ص٦١.

(٥) الحدود الأنيقة ص٧٨.

ما وضع للواحد الشخصي بتشخّص القيد[1] .

والأمثلة التي يذكرها الأصوليون للمطلق هي نكرات ، مما يدلّ على عدم الفرق بين المطلق والنكرة عندهم[2] .

---

(١) تسهيل الوصول ص٦١ .

(٢) مذكرة في أصول الفقه للحنفية للشيخ زكي الدين شعبان وجماعته ص١٥١ .

المبحث الثاني
حمل المطلق على المقيّد

الأصل أنَّ الخطاب إذا ورد مطلقاً حمل على إطلاقه ، وإذا ورد مقيّداً حمل على تقييده ، ولكن إذا ورد مطلقاً في نص ، وورد مقيّداً في نصّ آخر ، فهل يحمل المطلق على المقيّد ، أي يراد من المطلق المقيّد ، أو يعمل بالمطلق على إطلاقه فيما ورد فيه ، ويعمل بالمقيد على تقييده فيما ورد فيه ؟ .

اختلف العلماء في ذلك ، ولكن قبل ذكر الكلام في هذا الشأن نذكر أن الاختلاف بين العلماء وقع في حالتين :

الحالة الأولى : في اتحاد الحكم ، واختلاف السبب أو الحادثة ، والإطلاق والتقييد في الحكم .

الحالة الثانية : في اتحاد الحكم ، واتحاد السبب أو الحادثة ، لكن الإطلاق والتقييد في السبب لا في الحكم .

كما أننا ننبّه قبل تفصيل الكلام ، إلى ما يأتي :

١ - أنَّ الكلام عن الحكمين إنما هو في الحكمين المثبتين ، لا المنفيين ، ولا المنهي عنهما .

٢ - أن لا يكون المقيّد متأخراً عن العمل بالمطلق .

والآن نعود إلى تفصيل الكلام عن الحالات المتقدمة .

الحالة الأولى
اتحاد الحكم واختلاف السبب أو الحادثة والتقييد والإطلاق في الحكم

أما هذه الحالة فإن الحديث عنها يكمل بذكر الحالات المحتملة، وهذه الحالات هي:

١- أن يتحدا في الحكم وفي السبب.

٢- أن يختلفا في الحكم وفي السبب.

٣- أن يختلفا في الحكم ويتفقا في السبب.

٤- أن يتحدا في الحكم ويختلفا في السبب.

وفيما يأتي تفصيل الأحكام فيها:

الحالة الأولى: أن يتحدا حكماً وسبباً:

أي أن يكون حكمهما واحداً، وسببهما واحداً في الحالتين، وفي هذه الحالة يحمل المطلق على المقيّد، ويعتبر مقيّداً، ومما ذكره جمهور الأصوليين المعاصرين قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ ﴾ [المائدة ٢]، وقوله تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا ﴾ [الأنعام ١٤٥].

فلفظ الدم في الآية الأولى جاء مطلقاً، وفي الآية الثانية جاء مقيّداً بكونه مسفوحاً، والحكم في الآيتين واحدٌ، وهو حرمة تناول الدَّم، وسببه الضرر الناشيء عن تناول الدم.

فيحمل المطلق على المقيّد، ويكون المحرم هو الدم المسفوح، أمّا ما

ليس كذلك كالكبد والطحال والدم الباقي في اللحم والعروق، فهو حلال لا يشمله التحريم، والحمل هنا مما اتفق عليه العلماء[1]، ويبدو لنا أن المثال المذكور ليس مما يصحّ، فالدم في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ﴾ [المائدة ٣] [2] ليس مطلقاً وإنما هو عامٌّ مستغرق لكل الدماء.

ومما ذكره بعضهم مثالاً لذلك قوله تعالى في كفّارة اليمين: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ [البقرة ١٩٦] [3]، مع القراءة الشاذة: {فصيام ثلاثة أيام متتاليات}[4]، فالحكم هنا أن يحمل المطلق على المقيّد، أي أن يُراد بالمطلق المقيّد[5]، وإنما يحمل المطلق على المقيّد ضرورة أن السبب الواحد لا يوجب حكمين متنافيين في وقت واحد.

فالسبب هُنا واحد، وهو اليمين بشرط الحنث، والحكم هو الصيام، فوجب الحمل، واعتبار المقيّد مبيّناً للمطلق، لا ناسخاً، لأنه مقارنٌ له، وليس متأخراً عنه، وإذا لم توجد المقارنة يكون الحمل عن طريق النسخ لا البيان، بحسب وجهة نظر الحنفية.

لكن هذا معترض عليه بأنَّ قراءة المطلق متواترة، وهي قطعية، وقراءة المقيّد شاذة، وهي لا تزيد عن خبر الآحاد، فكيف تكون مقيّدة لمطلق

---

(١) التمهيد للأسنوي ص٤١٩، والبحر المحيط ٤١٧/٣، وفواتح الرحموت ٣٦٢/١، وإرشاد الفحول ص١٦٤.

(٢) التمثيل بذلك ذكره عدد من المؤلفين المعاصرين، لعل من أوائلهم الشيخ أحمد إبراهيم(ت١٩٤٥م)، في محاضراته على طلبة كلية الحقوق في جامعة القاهرة(جامعة فؤاد والجامعة المصرية سابقاً)، من سنة ١٣٥٧هـ/١٩٣٩م، وما قبلها بسنوات قليلة، وقد سار على منواله من جاء بعده.

(٣) البقرة/١٩٦.

(٤) التوضيح بشرح التلويح ١١٦/١، ومسلّم الثبوت بشرح فواتح الرحموت ٣٦٢/١.

(٥) أصول الفقه للخضري ص١٩٣.

الكتاب القطعي ؟ مع أنهم اشترطوا في الحمل إذا لم تكن مقارنة أن يكون المقيّد قطعياً ، لأن الزيادة على النص القطعي لا تكون بخبر ظني ، وفي حمل المطلق على المقيّد بنوعيه ، أي إذا كان مقارناً أو متأخراً فيه زيادة على النص.

وقد اضطرّوا في حمل المطلق على المقيّد في الاستدلال على قطع اليد اليمنى في السرقة لأول مرّة ، بقراءة عبدالله بن مسعود ﷺ (ت٣٢هـ) {فاقطعوا أيمانهما}[١] ، إلى الاستناد إلى الإجماع لأنه قطعي ، والظاهر : أنَّ حمل المطلق على المقيّد ، هنا ، إنما يكون عند تعادل الدليلين في القطعية والظنية[٢] .

الحالة الثانية: أن يختلفا في الحكم والسبب:

أي أن يكون حكم كلّ من المطلق والمقيّد مختلفاً ، وأن يكون سببهما مختلفاً كذلك .

نحو قوله تعالى:﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة٣٨] ، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ﴾ [المائدة ٦] ، فكلمة الأيدي في الآية المتعلقة بحكم السرقة مطلقة ، وفي الآية الثانية المتعلقة بالوضوء جاءت مقيّدة ، بقوله تعالى: ﴿إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ ، والحكم مختلف؛ إذْ هو في الآية الأولى قطع يد السارق والسارقة ، وفي الآية الثانية غسل الأيدي ، وسبب الحكم في الآية الأولى السرقة ، وفي الآية الثانية إرادة الصلاة ، وفي هذه الحالة لا يحمل المطلق على المقيّد ، بل يعمل بكلّ منهما في مجاله ، إذْ لا توجد صلة بين النصين ، ولا منافاة بينهما لاختلاف موضوعهما[٣] .

---

(١) المصدر السابق .

(٢) المصدر السابق .

(٣) الإحكام للآمدي ٣/ ٤ ، والبحر المحيط ٣/ ٤١٦ ، وإرشاد الفحول ص١٦٤ .

الحالة الثالثة: أن يختلفا في الحكم ويتحدا في السبب:

أي أن يكون حكم المطلق مختلفاً عن حكم المقيّد، ويكون سببهما واحداً غير مختلف، نحو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة ٦]، وقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ [النساء ٤٣].

فالأيدي في الآية الأولى المتعلقة بالوضوء جاءت مقيّدة بقوله تعالى: ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾.

والأيدي في الآية الثانية المتعلّقة بالتيمم جاءت مطلقة من دون قيد، والحكم مختلف؛ إذْ هو في الآية الأولى وجوب غسل الأيدي، وقد جاءت مقيّدة، وفي الآية الثانية وجوب مسح الأيدي وقد جاءت مطلقة، لكن السبب في الآيتين واحد، وهو إرادة الصلاة.

ففي هذه الحالة لا يحمل المطلق على المقيد، بل يعمل بكل منهما في موضوعه، مطلقاً كان أو مقيّداً، لعدم المنافاة بينهما[1].

الحالة الرابعة: أن يتحدا في الحكم ويختلفا في السبب:

أي أن يكون حكم كل من المطلق والمقيّد واحداً، ويكون سببهما مختلفاً، نحو قوله تعالى في كفارة الظهار: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا﴾ [المجادلة ٣]، وقوله تعالى في كفّارة القتل الخطأ: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء ٩٢].

ففي الآية الأولى جاء لفظ: ﴿رَقَبَةٍ﴾ مطلقاً.

وفي الآية الثانية جاء مقيّداً بالإيمان ﴿رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾.

(١) الإحكام ٣/ ٤.

فالحكم واحد، وهو تحرير رقبة، لكن السبب مختلف، إذْ هو في الآية الأولى المتعلقة بالظهار، هو الفيء أو الرجوع عن الظهار، وفي الآية الثانية القتل الخطأ.

وقد اخلتف العلماء في ذلك، فذهب علماء الحنفية إلى عدم حمل المطلق على المقيّد، وإلى أنْ يُعمل بكلّ منهما في مجاله، وذهب جمهور العلماء إلى حمل المطلق على المقيّد، واشتراط وصف الإيمان في الرقبة في الحالتين[1].

وبين هذين المذهبين مذاهب أخر[2]، لكنّنا سنكتفي بذكر وجهات نظر هذه المذهبين فيما يأتي.

أولاً: أدلّة الحنفية القائلين بعدم حمل المطلق على المقيّد.

أورد الحنفية لمذهبهم في عدم حمل المطلق على المقيّد عند اختلاف السبب أو الحادثة، واتحاد الحكم، طائفة من الأدلّة.

وقد أوجز صدر الشريعة(ت٧٤٧هـ)، هذ الأدلّة، وذكر الأدلّة الأربعة الآتية:

١-قول الله تعالى: ﴿لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة١٠١].

ووجه الدلالة من الآية أنَّ الله تعالى نهى عن السؤال عن المسكوت عنه؛ لئلا يترتّب على جوابه بيان حكم فيه حرج ومشقة، والوصف في المطلق مسكوت عنه، فلا يجوز البحث عن تقييده بحمله على المقيّد؛ لما يترتب على ذلك ما ترتب على بني إسرائل من أمر البقرة[3].

---

(١) إرشاد الفحول ص١٦٥، والبحر المحيط ٤١٩/٣.

(٢) أورد في البحر المحيط خمسة مذاهب في الحالة المذكورة: (٣/٤٢٠-٤٢٤)، كما أورد الأسنوي بعض هذ المذاهب. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص٤٣١.

(٣) التوضيح بشرح التلويح ١١٧/١، ومذكرة في أصول الفقه للحنفية ص١٥٥.

وانتقد هذا الاستدلال بأنه ضعيف، لأن الآية إنما حرمت السؤال عن الذي لا يحتاج العباد إلى بيانه، أو الذي يكون في بيانه حرج ومشقة، والوصف هنا ليس مسكوتاً عنه، بل هو مذكور في المقيّد بنصٍّ آخر[١].

٢- قول ابن عباس(ت٦٨هـ) ﷺ: أبهموا ما أبهم الله، واتبعوا ما بيّن الله[٢]، أي اتركوه على حاله واتبعوا ما بيّنه الله، والمطلق يُعَدّ مبهماً بالنسبة إلى المقيّد المعيّن، فلا يحمل على المقيّد، بل يجري على إطلاقه[٣].

وأجيب عن ذلك بأنَّ هذا قول صحابي، وقول الصحابي ليس بحجة في الفروع، فضلاً عن القواعد والأصول[٤].

وقد استنكر الأنصاري (ت١١٨٠هـ) هذا الاعتراض من التفتازاني، وعدّه من الأعاجيب، فإنه إن رُدّ من جهة الصحة، فلا أقل من أنه من أهل لسان فصيح قد أخبر بأمرٍ لغوي فيقبل منه[٥].

٣- إنَّ عمر(ت٢٣هـ) ﷺ قال: أم الربيبة مبهمة في كتاب الله تعالى، وهو يعني ما ذكره الله في كتابه من المحرّم زواجهن، في قوله ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء٢٣].

يعني أنَّ تحريم أم المرأة خالٍ من التقييد بالدخول، وهذا دليل على عدم حمل المطلق -وهو ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾ المذكور أولاً في الآية- على المقيّد المذكور ثانياً، وهو قوله: ﴿مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾.

---

(١) مذكرة في أصول الفقه ص١٥٥.

(٢) التوضيح ١/١١٧.

(٣) التلويح ١/١١٨، ومذكرة في أصول الفقه للحنفية ص١٥٦.

(٤) المصدران السابقان.

(٥) فواتح الرحموت ١/٣٦٣.

وقد قيل بأنه إجماع من الصحابة ، لأنهم لم يعترضوا على ذلك[1] .

وربما قيل في دفع هذا الاستدلال إنه إجماع سكوتي ، وهو مختلف في الاحتجاج به ، أو إنه إجماع على عدم الحمل في صورة معيّنة ، فلا يكون دليلاً على عدم الحمل مطلقاً ، أي إنه من المحتمل أن تكون الصورة التي لم يحمل فيها المطلق على المقيّد ، كانت لدليل ظهر لهم[2] .

٤- إن إعمال الدليلين واجب ما أمكن ، وقد أمكن ذلك بالعمل بكل من المطلق والمقيّد في صورتي النزاع ، لعدم التنافي[3] ، وحيث أمكن ذلك بطل ما ذهب إليه الشافعية ومن معهم ، من أن تقييد المطلق يترتب عليه الجمع بين الدليلين ، ووجه البطلان أنه لو حمل المطلق على المقيّد لزم إبطال المطلق ، لأنه يدل على إجزاء المقيّد وغير المقيّد ، وفي الحمل على المقيّد إبطال للأمر الثاني ، وهو إجزاء غير المقيّد[4] .

ثانياً: أدلّة القائلين بحمل المطلق على المقيّد ، عند اختلاف السبب أو الحادثة .

واستدلّ من قال بحمل المطلق على المقيّد في الحالة المذكورة ، من الشافعية وغيرهم ، بأنَّ المطلق ساكت عن ذكر القيد ، والمقيّد ناطق به ، والناطق أولى من الساكت ، لأن السكوت عدم ، وإذا كان المقيّد أولى من المطلق ، وجب حمل المطلق عليه ، وجعل المراد به هو المراد من المقيّد[5] .

---

(١) التوضيح ١/١١٧ ، ومذكرة في أصول الفقه ص١٥٦ .
(٢) مذكرة في أصول الفقه للحنفية ص١٥٦ .
(٣) التوضيح ١/١١٧ ، ومذكرة في أصول الفقه ص١٥٦ .
(٤) التلويح ١/١١٨ .
(٥) مذكرة في أصول الفقه للحنفية ص١٥٧ .

واعترض على ذلك بعدم التسليم بأنَّ المقيّد أولى من المطلق، وإنما تتحقّق هذه الأولوية عند التعارض، وعدم إمكان العمل بكلّ منهما، وهو ما ليس متحققاً في موضع الخلاف[1].

ومهما يكن من أمرٍ فإن الذي يظهر هو رجحان رأي الحنفية، لأن اختلاف السبب قد يكون هو الداعي إلى الإطلاق والتقييد، فيكون الإطلاق مقصوراً في موضعه، والتقييد مقصوراً في موضعه، ففي القتل الخطأ قيّدت الرقبة بكونها مؤمنة، تغليظاً على القاتل، وفي العَوْدِ عن الظهار لم تقيّد الرقبة بذلك تخفيفاً عن المظاهر، حرصاً على بقاء رباط الزوجية.

وأيضاً، فإنّ حمل المطلق على المقيّد إنما يكون لدفع التعارض بين النصوص، ولا يوجود تعارض هنا، لإمكان العمل بالنصين كلّ في مجاله.

وما ورد عن بعض العلماء الذاهبين إلى حمل المطلق على المقيّد في هذه الحالة بدعوى أن حمل المطلق على المقيّد يؤدي إلى انسجام النصوص الشرعية، ودفع التعارض عنها، لا يتجه، لأن التعارض أو التنافي غير موجود ليقال ذلك.

---

(١) المصدر السابق.

الحالة الثانية
أن يتحدا حكماً وسبباً
ويكون الإطلاق والتقييد في السبب لا في الحكم

أمّا الحالة الثانية وهي حالة ما إذا كان الإطلاق والتقييد في السبب نفسه، لا في الحكم، كما في حديث ابن عمر(ت٧٣هـ): «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير، على كل حرٍّ أو عبد، ذكر أو أنثى، من المسلمين»[1]، مع رواية عبدالله بن ثعلبة، قال: خطب رسول الله ﷺ قبل يوم الفطر بيوم أو يومين، فقال: «أدّوا صاعاً من برّ، أو قمح بين اثنين، أو صاعاً من تمر، أو شعير، على كل حرٍّ وعبدٍ وصغيرٍ وكبيرٍ»[2].

ففي هذه الحالة قال الحنفية: لا يحمل المطلق على المقيّد، بل يُعْمل بكل من النصين، فتكون كل نفسٍ سبباً في وجوب زكاة الفطر، ولا يقال: إنهم بذلك قد رفضوا القيد الذي في الرواية الأخرى وهو: «من المسلمين»، فعندهم كلّ من المطلق والمقيّد سبب في إيجاب الزكاة[3].

---

(١) متفق عليه، من طرق تدور على نافع، انظر: تلخيص الحبير ١٨٢/٢، وانظر: نيل الأوطار ١٧٩/٤.

(٢) فتح القدير ٣٠/٢، وذكر أن إسناده صحيح.

(٣) التوضيح بشرح التلويح ١١٥/١، وأصول الفقه للخضري ص١٩٤.

المبحث الثالث
شروط حمل المطلق على المقيّد، وتكييفه

ذكرت بعض كتب الأصول طائفة من الشروط لحمل المطلق على المقيّد، وقد ورد كثير منها في البحر المحيط، وإرشاد الفحول، وهي شروط لم يَسْلَم بعضها من اعتراضٍ وعدمِ تسليمٍ، وسنكتفي بذكر أهم ما بدا لنا منها، وهي:

١- أن لا يقومَ دليل يمنع من التقييد، فإن قام دليل على ذلك فلا تقييد، بل يعمل بكلّ من المطلق والمقيّد في مجاله[١].

٢- أن لا يمكن الجمع بينهما إلاَّ بحمل المطلق على المقيّد[٢].

٣- أن يكونا في جانب الأوامر، أو الإثبات، أمّا في جانب النواهي، أو النفي، فلا يحمل المطلق على المقيّد، فلو قال: لا تكرم طالباً، ولا تكرم طالباً ناجحاً، أو راسباً، فإنه لو أكرم أي واحدٍ منهما لا يكون عاملاً بهما، أي لا بالمطلق ولا بالمقيد، وهذا اختيار الآمدي(ت٦٣١هـ) وابن الحاجب(ت٦٤٦هـ)[٣].

٤- أن لا يكونا في جانب الإباحة، وقد نقل ذلك عن ابن دقيق العيد(ت٧٠٢هـ) الذي نقل عنه أنه قال: إنَّ المطلق لا يحمل على المقيّد في جانب الإباحة، إذْ لا يوجد تعارض بينهما، وإنْ كان المطلق قد

(١) البحر المحيط ٣/٤٣١، وإرشاد الفحول ص١٦٧.

(٢) البحر المحيط ٣/٤٣٢، وإرشاد الفحول ص١٦٦.

(٣) الإحكام ٣/٥، وهو يرى أن الجمع بين مدلولي المطلق والمقيّد ممكن إذ لا تعذر فيه، ومختصر المنتهى ٢/١٥٧، والبحر المحيط ٣/٤٣٠، وإرشاد الفحول ص١٦٦.

تضمّن زيادة على ما في المقيّد[1].

٥- أن لا يذكر مع القيد قدر زائد يمكن أن يكون القيد لأجله، إذْ في هذه الحالة لا يحمل المطلق على المقيّد[2].

تكييف تقييد المطلق:

اختلف الأصوليون في تكييف تقييد المطلق، هل هو بيانٌ للمراد منه، أو تأويل، أو نسخ، وقد أجمل الدكتور الزلمي آراءهم بما يأتي:

١- قال الحنفية والشافعية: إذا تأخّر المقيّد عن العمل بالمطلق يكون ناسخاً، بل إنَّ الحنفية ذهبوا الى أكثر من ذلك، فقالوا: إذا تأخر زمن تشريعه يكون ناسخاً للإطلاق، حتى لو لم يعمل به قبل النسخ.

٢- وقال المالكية إنَّ التقييد تأويل، والتأويل هو العدول عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل في لفظ يحتمل معنيين، يكون راجحاً في أحدهما، ومرجوحاً في الآخر.

٣- وقال جمهور الأصوليين إنَّ التقييد يُعدّ بياناً للمعنى المراد من المطلق وليس نسخاً، ولا تأويلاً، كما أن التخصيص بيان للعام، فالشارع إذا لم يرد بالمطلق إطلاقه يذكره في مجال آخر مقيّداً، إشعاراً بأنَّ المراد من المطلق هو المقيّد، أيضاً، والراجح هو هذا الاتجاه؛ لأن البيان من الشارع والتأويل من المجتهد، فما دام المطلق والمقيّد من الشارع فلا يعتبر التقييد تأويلاً، وإنما يقصد به البيان، ثم إنَّ التقييد لا ينطبق على تعريف النسخ[3].

---

(١) البحر المحيط ٣/٤٣١، وإرشاد الفحول ص١٦٦.

(٢) البحر المحيط ٣/٤٣٢، وإرشاد الفحول ص١٦٧.

(٣) أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد للدكتور مصطفى إبراهيم الزلمي ٢/١٣٥، ١٣٦.

المبحث الرابع
بعض الأحكام المتعلقة بالمطلق والمقيّد

١- إذا ورد تقييد المطلق بقيدين متنافيين، ولم يقم دليل على تعيين أحدهما فإنهما يتساقطان، ويبقى أصل التخيير بينهما وبين غيرهما، مما دلّ على المطلق أولاً، وعبّر بعضهم عن ذلك بسقوط القيدين والعمل بالمطلق[١].

مثال ذلك: قوله ﷺ: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرّات»[٢]، فإنه قد ورد في رواية «إحداهن بالتراب»، رواها الدارقطني من رواية عليّ، ولم يضعّفها، وفيه رواية «أولاهن» رواها مسلم، وفي رواية: «السابعة بالتراب»، وهو معنى ما رواه مسلم: «وعفّروه الثامنة بالتراب»، وإنما سميت ثامنة لأجل استعمال التراب معها، كما قيل.

فالقيدان: «أولاهن» و«السابعة»، متنافيان، فيسقطان، ويرجع إلى الإطلاق الوارد في: «إحداهن».

ويرى الأسنوي أن الصواب إنَّ القيدين لما تعارضا تساقطا ويبقى التخيير فيما فيه التعارض، أي الأولى والسابعة[٣].

٢- كانت المسألة السابقة لحالة ما إذا كانا لسبب واحد، أمّا إذا كان

---

(١) المحصول ١/ ٤٦٠، ونهاية السول ٢/ ١٤١، والإبهاج ٢/ ٢٠٢، والتمهيد للأسنوي ص٤٢٣، والفائق ٢/ ٤١٧.

(٢) الحديث المذكور رواه مسلم وأبو داود، والبزار، وأحمد والنسائي وغيرهم بألفاظ مختلفة، فانظر ذلك في: كشف الخفاء ١/ ١١٣، والتلخيص الحبير ١/ ٢٣.

(٣) التمهيد ص٤٢٤.

السبب مختلفاً ففي ذلك تفصيل.

ويأتي في توضيح هذه المسألة: ما ورد في صوم التمتع، وصوم الظهار، وإطلاق قضاء رمضان.

- فقضاء رمضان جاء مطلقاً في قوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة ١٨٤].

- وصوم التمتع ورد مقيّداً بالتفريق في قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة ١٩٦].

- وصوم كفّارة الظهار ورد مقيّداً بالتتابع، في قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [المجادلة ٤].

فالقيدان متنافيان أحدهما ورد بالتفريق، وآخرهما بالتتابع، وقد اختلف العلماء في ذلك، فمن قال إنَّ المطلق يتقيّد بالمقيد لفظاً أسقط القيدين، وعمل بالمطلق على إطلاقه، ومن قال إنَّ المطلق يحمل على المقيّد بالقياس، حمله هاهنا على ما كان أكثر شبهاً[1].

(١) المحصول ١/ ٤٦٠، والفائق ٢/ ٤١٨، والإبهاج ٢/ ٢٠٢، ونهاية السول ٢/ ١٤١.

الفصل الرابع
حروف المعاني وبعض الظروف والأسماء

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: حروف العطف

المبحث الثاني: حروف الجرّ

المبحث الثالث: بعض الظروف

المبحث الرابع: ألفاظ الأعداد



تمهيد

ستناول في هذا الفصل، الكلام عن طائفة من الألفاظ التي عدّها العلماء من مشمولات الخاصّ عندهم، وهي تتناول الآتي:

١- حروف المعاني: وهي الحروف ذات الدلالة على معانٍ خاصة، كحروف الجرّ، مثل (مِنْ) و(على) و(إلى)، وحروف العطف مثل الواو، والفاء، وثُمَّ، وأو، وبل، ولكن، وحتى.

وسميت هذه الحروف حروف المعاني لتميزها عن حروف المباني، وهي حروف المعجم التي ما تتركب منها الكلمات، كالخاء والألف والصاد، في (خاصّ)، العين والألف والميم في (عام).

وسنتكلم عن أهم حروف المعاني، وأكثرها استعمالاً في مباحث الأصوليين.

٢- بعض الظروف: والمراد بذلك الأسماء التي تشبه الحروف في البناء، كقبل وبعد، ويلحق بذلك بعض أسماء الشرط، كإذا، ومتى، وغير ذلك مما يُعَدّ من الألفاظ الخاصة.

٣- ألفاظ الأعداد: كاثنين، وخمسة، وعشرة، ومئة، وألف، وغيرها، لأنها جميعاً دالة على معنى واحد على سبيل الانفراد، فهي من الألفاظ الخاصة.

وقد أدخلت دراسة هذه الحروف والظروف والأعداد، في أصول الفقه لما يترتب على فهمها وتفسيرها من الأحكام، ولترتب كثير من اختلافات الفقهاء على الاختلاف فيها، وقلَّ أن يخلو كتاب من كتب أصول الفقه منها.



المبحث الأول
حروف العطف

وفيه سبعة مطالب:

المطلب الأول: الواو

المطلب الثاني: الفاء

المطلب الثالث: ثُمَّ

المطلب الرابع: بَلْ

المطلب الخامس: لكِنْ

المطلب السادس: أوْ

المطلب السابع: حتّى



المطلب الأول
الواو[1] العاطفة

وهي عند جمهور أهل اللغة لمطلق الجمع[2]، أي أنها لا تفيد إلى جانب ذلك ترتيباً ولا تعقيباً بنفسها، ولكن أورد ابن هشام(ت٧٦١هـ) ما يفيد خلاف ذلك، ونقل عن بعض علماء النحو أنها تفيد الترتيب[3].

والمراد بالجمع: تشريك المعطوف مع المعطوف عليه فيما ثبت له، وذكروا له أربعة أنواع، هي:

١- التشريك في الثبوت، أي مجرد حصول مضمون الجملة، إثباتاً أو نفياً، نحو: سافر علي، ووصل خليل، وكقوله تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ [النساء١٥٧].

٢- التشريك في الحكم، سواء كان تشريك ذاتين أو أكثر في حكم واحد، ومسند واحد، كتشريك فاعلين في فعل واحد، أو مبتدأين في خبر واحد، مثل: ﴿قَالُوا هَٰذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ [الأحزاب٢٢] فقد اشترك الفاعلان: الله ورسوله، في نسبة الوعد والصدق إليهما، ومثل: ﴿وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ﴾ [التوبة٦٢].

٣- التشريك في الذات، أي تشريك حكمين أو أكثر في ذات واحدة، ومسند إليه واحد، كتشريك خبرين في مبتدأ واحد، وفاعلين في فعل

---

(١) ذكر علماء اللغة أن للواو المفردة أحد عشر قسماً، انظرها في مغني اللبيب ٣٠/٢ وما بعدها.

(٢) مغني البيب ٣٠/٢، شرح ابن عقيل على الألفية ٢٢٧/٢، ونسب ذلك للبصريين.

(٣) المصدر السابق ٣١/٥، وشرح ابن عقيل ٢٢٧/٢، ونسب ذلك للكوفيين.

واحد من جهة المعنى، كقوله تعالى: ﴿ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَغْنَىٰ وَأَقْنَىٰ ﴾ [النجم٤٨]، وأقبل زيدٌ وعمرو.

٤- التشريك في متعلقات الجمل، كالمفعول به، والحال والظرف وغيرها[١].

وإذا عرفنا معنى الجمع فإننا نذكر أن الأصوليين لم يتّفقوا على أن الواو لمطلق الجمع، بل اختلفوا في ذلك على مذاهب، نذكر منها ما يأتي:

١- ذهب جمهور علماء الحنفية، وأكثر الشافعية إلى أنها لمطلق الجمع، وأن موجبها الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الخبر، من غير أن تقتضي مقارنة أو ترتيباً.

٢-وذهب الشافعي(ت٢٠٤هـ) وبعض أصحابه إلى أنها للترتيب، ومستند ذلك قوله في(أحكام القرآن)، وجعله الترتيب ركناً في الوضوء، لأن في الآية عطف الأيدي على الوجوه بحرف الواو، فيجب الترتيب بهذا النّص[٢].

٣- وذهب بعض العلماء إلى أنها للمعيّة، ونسب إمام الحرمين ذلك إلى الحنفية[٣].

ولعل أهم هذه المذاهب اثنان، هما المذهب القائل بأنها لمطلق الجمع، والمذهب القائل بأنها تفيد الترتيب.

وفيما يأتي نذكر أهم ما استدلَّ به كلٌّ منهما، مع بيان ثمرة الخلاف في ذلك.

---

(١) الوسيط في أصول الفقه للشيخ أحمد فهمي أبو سنة ص٢ ، ٣.

(٢) أصول السرخسي ١/ ٢٠٠، والتمهيد للأسنوي ص٢٠٩.

(٣) التمهيد للأسنوي ص٢٠٩.

المذهب الأول: القائل بأنها لمطلق الجمع، وقد استدلَّ أصحابه بطائفة من الأدلَّة، منها:

١- ما روي أن النبي ﷺ سمع رجلاً يقول: ما شاء الله وشئت، فقال: «أمثلان أنتما ؟ قل: ما شاء الله ثم شئت»[١].

ووجه الدلالة أنه لو كانت الواو تقتضي الترتيب لما نقله النبي ﷺ من الواو إلى ثُمَّ، لأنهما في الترتيب سواء[٢].

وأجيب عن ذلك بأن النبي ﷺ نقله إلى«ثم» لأن«ثم» تقتضي المهلة والتراخي[٣]، والواو، وإن كانت للترتيب لكنها ليست دالة على التراخي، والمقام مقام تراخٍ.

٢- إن التأمل في كلام العرب وأصول اللغة يفيد عدم وجود دلالة على أن الواو تفيد الترتيب، فإن القائل: جاء زيد وعمرو، يفهم من قوله الإخبار بمجيئهما، من غير مقارنة ولا ترتيب، والمتكلم صادق سواء جاء زيدٌ أولاً ثم عمرو، أو جاء عمرو أولاً ثم زيد[٤].

٣- إن استقراء مواضع استعمال الواو من قبل علماء اللغة دلّ على أن الواو استعملت في مواضع لا يصحّ فيها الترتيب، كما لو كان المعطوف عليه فيها غير مكتفٍ بنفسه، كاختصم محمد وعليّ، كما استعمل في مواضع

---

(١) رواه ابن ماجه بلفظ: «إذا حلف أحدكم فلا يقل ما شاء الله وشئت، ولكن ليقل ما شاء الله ثم شئت»، وترجم له البخاري في الأيمان، ورواه الدارمي وغيره عنه ﷺ: «لا تقولوا ما شاء الله وشاء محمد، ولكن قولوا ما شاء الله ثم شاء محمد»، التبصرة ص٢٣٤ هامش(٢٧).

(٢) التبصرة ص٢٣٤.

(٣) المصدر السابق.

(٤) أصول السرخسي ١/٢٠٠.

لا تصحّ فيها المقارنة، نحو جاء زيد وعمرو قبله[1].

٤- إن المنقول عن أهل اللغة أن قول القائل: لا تأكل السمك وتشرب اللبن، يفهم منه الجمع بين الاثنين، دون الترتيب، ومنه قول الشاعر:

لا تَنْهَ عنْ خُلُقٍ وتأتي مثلَهُ ❊ عارٌ عليك إذا فعلت عظيم

ولو وضعت الفاء مكان الواو لم يكن الكلام مستقيماً[2].

٥- إن قول القائل: رأيت زيداً وعمراً، لا يقتضي ترتيباً في وضع اللسان، ولا يفهم منه ذلك، ويدل عليه طريق النقل، قال تعالى: ﴿وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا وَقُولُواْ حِطَّةٞ﴾ [البقرة٥٨]، ثم قال في سورة الأعراف: ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٞ وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا﴾ [الأعراف١٦١]، ولو كانت الواو تقتضي الترتيب، لكان الكلام متناقضاً، وهذا غير جائز في كلام الله تعالى، فلا يجوز حمل الواو على الترتيب[3].

٦- لو كانت الواو للترتيب لما حسن استعمال لفظ المقارنة فيه، بأن تقول: جاء زيدٌ وعمروٌ معاً، كما لا يجوز جاء زيد ثم عمرو معاً[4]، لكن استعمال لفظ المقارنة حسن، ووارد في الاستعمال الفصيح، وذلك ينافي الترتيب.

وأجيب عن ذلك بأن اللفظ قد يفيد معنى من المعاني، ولكنه يتغيّر بما يدخل عليه من الحروف والألفاظ، كما تقول: زيد في الدار، مخبراً عنه، ثم تدخل عليه همزة الاستفهام، فتقول: أزيدٌ في الدار ؟ فيتغيّر المعنى، وما ذكر في الدليل هو كذلك، لدخول كلمة (معاً) عليه.

---

(١) الوسيط في أصول الفقه ص٣.

(٢) أصول السرخسي ١/ ٢٠١.

(٣) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص٥٦.

(٤) التبصرة ص٢٣٦.

المذهب الثاني: القائل بأن الواو تفيد الترتيب، وقد استدلَّ من ذهب إلى ذلك بطائفة من الأدلَّة، منها:

١- قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة١٥٨]، ويفهم من هذا: الترتيب، ولهذا فإن النبي ﷺ -وهو أفصح العرب- فهم منه الترتيب، فقال: «ابدؤوا بما بدأ الله به»[1].

وأجيب عن ذلك بأن قوله ﷺ جاء على وجه التقريب إلى الأفهام، لا لبيان أن الواو توجب الترتيب[2].

٢-رُوي عن النبي ﷺ وبعض الصحابة ما يدلّ على أن الواو للترتيب، ومن ذلك:

أ- إن النبي ﷺ سمع رجلاً يقول: من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فقد غوى، فقال له ﷺ: «بئس الخطيب أنت، قُلْ: ومن يعص الله ورسوله».

فلو كانت الواو تفيد مطلق الجمع دون الترتيب، لكان ﷺ نهى الرجل عن أمر، وأمره بمثله، وذلك باطل لا يجوز في حقّه ﷺ.

وأجاب البيضاوي(ت٦٨٥هـ)، عن ذلك بأن الإفراد، أي إفراد اسم الله، بالذكر، أشد تعظيماً[3].

---

(١) الوسيط في أصول الفقه ص٤، والحديث عند النسائي من حديث جابر الطويل، وهو بهذا اللفظ، وصحّحه ابن حزم، وله طرق عند الدارقطني، ورواه مسلم بلفظ(أبْدَأُ) بصيغة الخبر، ورواه أحمد ومالك وابن الجارود والترمذي وابن ماجه وغيرهم.
انظر: التلخيص الحبير ٢/ ٢٥٠، وتخريج الفروع على الأصول ص٥٣.

(٢) أصول السرخسي ١/ ٢٠٢.

(٣) المنهاج بشرح نهاية السول١/ ٢٩٦، وبشرح منهاج العقول للبدخشي في الموضع نفسه.

ب- ما روي أن رجلاً قال لابن عباس رضي الله عنهما(ت٦٨هـ): كيف تقدّم العمرة على الحج، وقد قدّم الله الحج على العمرة؟ فقال ابن عبّاس(ت٦٨هـ): كما تقدّم الدَّين على الوصية، أي مع تقدّم ذكر الوصية على الدَّين في نصّ القرآن.

وهذا دليل على أنهم فهموا من التقديم في اللفظ التقديم في الحكم[1].

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن الآية نصّ في تقديم الحجّ على العمرة، ولو كانت الواو للترتيب لم يجز لابن عباس(ت٦٨هـ) أن يخالف في ذلك، فمخالفة ابن عباس دليل على أنها لا تفيد الترتيب.

والراجح، فيما يبدو، هو القول بأن الواو لمطلق الجمع، وإن تشبثَ مَن قال بأنها للترتيب ليس بالقوي.

وقد انبنى على هذا الخلاف طائفة من الفروع الفقهية، ومنها:

١- من قال لامرأته التي لم يدخل بها: إن دخلتِ الدارَ فأنتِ طالق وطالق وطالق، فدخلتْ، تطلق واحدة عند من يرى أن الواو للترتيب، لأن وقوع الثانية مترتب على وقوع الأولى، وهي تبين في الأولى لا إلى عدّة، فلا تكون محلاً للثانية، أمَّا من يرى أن الواو لمطلق الجمع، فإنه تقع الطلقات الثلاث عليها، باعتبار أنهن يقعن جملة عند الدخول[2].

٢- إذا قال في مرض موته: أعتقت زيداً وعمراً، وضاق الثلث عنهما، فإن قلنا بالترتيب تعيّن الأول، وإنْ قلنا بعدمه فيتجه في ذلك قولان هما كما لو قال لامرأته قبل الدخول: أنتِ طالق وطالق وطالق، فعلى القول بالترتيب، تطلق واحدة، لأنها تبين في الطلقة الأولى، ثم لا تعود محلاً لما

---

(١) التبصرة ص٢٣٣.

(٢) أصول البزدوي ص٩١، والتوضيح بشرح التلويح ١/١٨٢، وأصول السرخسي ١/٢٠٢، وللسرخسي وجهة نظر في ذلك، يترتب عليها خلاف ما ذكر.

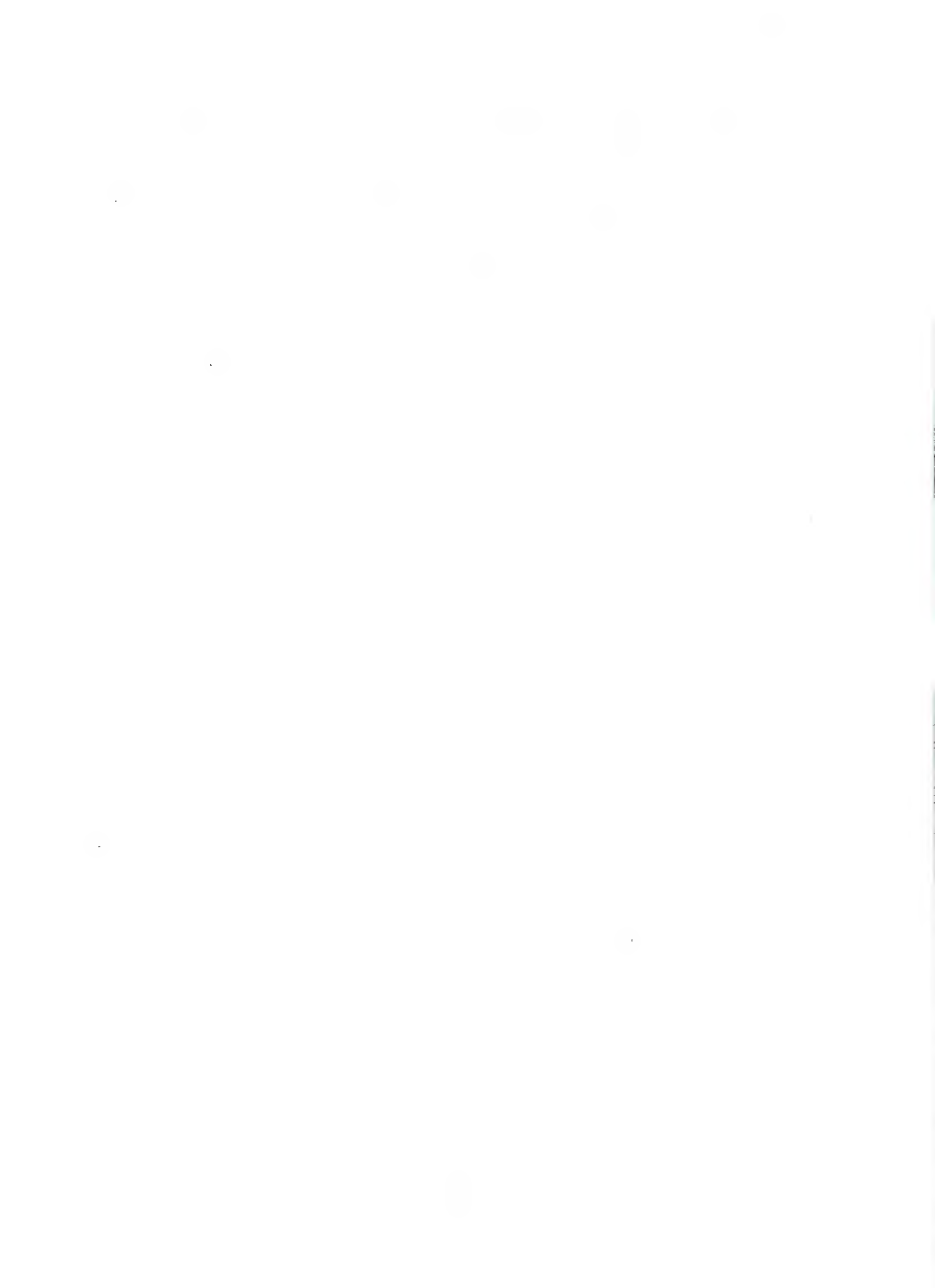
بعدها، كما ذكرنا، وإنْ قلنا بأنها لمطلق الجمع تقع الطلقات الثلاث[1].

٣- وبناء على أن الواو لمطلق الجمع عند جمهور الحنفية، فإنهم رتَّبوا على ذلك عدم فرضيّة الترتيب في الوضوء، لأن أعضاء الوضوء وردت في القرآن بواو العطف، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة٦]، والقول بالترتيب زيادة على النصّ، فلا تثبت إلاّ بقطعي، ولا يقال بفرضيتها بأخبار الآحاد.

وخالفهم في ذلك علماء الشافعية، وقالوا باقتضاء الترتيب فيها.

---

(١) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص٥٤، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص٢١٠.



المطلب الثاني
الفاء العاطفة

وهي تفيد ثلاثة أمور:

أحدها: الترتيب، وهو نوعان:

-معنوي، كما في قام زيد فعمرو.

-وذِكري، وهو عطفُ مفصَّل على مجمل، نحو: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ [البقرة٣٦]، حيث فصّل قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ قوله: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ﴾.

ونحو قوله تعالى: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء١٥٣].

ونحو: توضأ فغسل وجهه ويديه ومسح رأسه.

ونقل عن الفرّاء(ت٢٠٧هـ)، أنه قال: إنها لا تفيد الترتيب، واستغرب ابن هشام(ت٧٦١هـ) ذلك منه، مع قوله: إن الواو تفيد الترتيب.

ثانيها: التعقيب، وهو في كل شيء بحسبه.

ثالثها: السببيّة، وذلك غالب في العاطفة جملة أو صفة.

مثال الأولى قوله تعالى: ﴿فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ﴾ [القصص١٥]، وقوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة٣٧].

ومثال الثانية: قوله تعالى: ﴿لَءَاكِلُونَ مِن شَجَرٍ مِّن زَقُّومٍ فَمَالِـُٔونَ مِنْهَا ٱلْبُطُونَ فَشَٰرِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ ٱلْحَمِيمِ﴾ [الواقعة٥٤].

وقد تأتي لمجرّد الترتيب ، كقوله تعالى : ﴿ فَرَاغَ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ فَجَآءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ فَقَرَّبَهُۥٓ إِلَيْهِمْ ﴾ [هود ٢٦] ، وقوله : ﴿ لَّقَدْ كُنتَ فِى غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ ﴾ [ق٢٢][١] .

وفي مباحث الأصوليين إن الفاء تقتضي تشريك ما بعدها لما قبلها في حكمه ، والجمهور منهم على أنها تدل على الترتيب بلا مهلة ، ويعنون بذلك التعقيب ، أي أن التالي أخذ بعقب الأول[٢] .

ومن تطبيقاتها في الأحكام :

١- لو قال : إنْ دخلتِ الدار فكلّمت زيداً فأنت طالق ، فإنه يشترط في وقوع الطلاق تقدّم الدخول على الكلام[٣] .

٢- إذا قال الرجل لآخر : بعتك بدرهم فدرهم ، انعقد البيع بدرهمين ، في قياس على المذكور في الطلاق ، لأن كلاً منهما إنشاء[٤] .

٣- لو قال : إن دخلْتِ هذه الدارَ فدَخلْتِ هذه الدارَ الأخرى فأنتِ طالقٌ ، فإن الشرط أن تدخل الثانية ، بعد دخول الأولى ، حتى لو دخلت في الثانية قبل الأولى ، ثم دخلت الأولى لم تطلق[٥] .

٤- لو قال صاحب ثوب لخياط : أيكفيني هذا قميصاً ، فقال له : نعم ، فقال له : فاقطعه ، فقطعه ، فظهر أنه لا يكفيه ضمن له الخياط الثوب ؛ لأن الفاء تفيد ترتيب الإذن بالقطع على خبر الخياط بالكتابة ، فيكون الإذن

---

(١) مغني اللبيب ١/١٣٩ ، ١٤٠ .

(٢) أصول السرخسي ١/٢٠٧ ، والتوضيح بشرح التلويح ١/١٨٨ ، والتمهيد للأسنوي ص٩٤ .

(٣) التمهيد ص٢١٤ .

(٤) المصدر السابق ص٢١٧ .

(٥) أصول السرخسي ١/٢٠٨ .

مشروطاً بها ، كأنه قال له: إنْ كفاني فاقطعه ، فإذا انعدم الشرط انعدم الإذن ، فيكون قطع الخياط إتلافاً فيضمن .

أمَّا لو قال: اقطعه ، بغير فاء ، فلا ضمان عليه ، لأنه أذن له إذناً مطلقاً[1].

(١) التوضيح بشرح التلويح ١/١٨٨ ، ١٨٩ ، والوسيط في أصول الفقه ص١٨ .

المطلب الثالث
ثُـــمَّ

وهي من حروف العطف، وتقتضي ثلاثة أمور، هي:

١- التشريك في الحكم.

٢- الترتيب.

٣- المهلة أو التراخي.

وفي جميع هذه الأمور اختلاف بين علماء اللغة(١)، لكن في كلام أغلب الأصوليين ما يفيد أنها تدلّ على هذه المعاني الثلاثة(٢).

كما نجد بين علماء الحنفية خلافاً في محلّ التراخي، هل هو في الحكم المستفاد من الكلام فقط، أو في الحكم والتكلم جميعاً ؟.

فذهب الإمامان أبو يوسف(ت١٨٢هـ)، ومحمد(ت١٨٩هـ)، إلى أن التراخي في الحكم، أي حكم ما بعدها يتراخى عن حكم ما قبلها، مع التعقيب في التكلّم، فإذا قلت: ولي الخلافة عمر ثم عثمان، فمعنى ذلك أن ولاية الخلافة ثبتت لعثمان بعد عمر بزمان، ولكن لا فَصْل في التكلم.

وذهب أبو حنيفة(ت١٥٠هـ) إلى أنها تفيد التراخي في الحكم والتكلم، أي أن يتراخى التكلم بما بعدها عن التكلّم بما قبلها، أي أن يكون فصل بالسكوت، كأن يكون سكت بعد عمر، ثم نطق بها بعده(٣).

---

(١) مغني اللبيب ١/١٠٧، والتمهيد للأسنوي ص٢١٦، وذكر أنه يجوز أن يلحق آخرها تاء التأنيث متحركة تارة، وساكنة تارة أخرى.

(٢) التوضيح بشرح التلويح ١/١٩٠، والتمهيد للأسنوي ص٢١٦.

(٣) أصول السرخسي في الوضع السابق، التوضيح بشرح التلويح ١/١٩٠.

فإذا قال: أنت طالق، ثم طالق، ثم طالق، إن دخلتِ الدار، فعند الصاحبين تتعلّق الطلَقَات جميعاً، وينزلن مرتّبات، فإن كانت مدخولاً بها تقع الثلاث، وإنْ لم تكن مدخولاً بها تقع واحدة، وكذا إن قدّم الشرط، بأن قال: إن دخلت الدار فأنت طالق، ثم طالق، ثم طالق.

وفي رأي أبي حنيفة رحمه الله(ت ١٥٠هـ) أنه في غير المدخول بها يقع الطلاق الأول، ويلغو الباقي، وإنْ قدّم الشرطَ تعلّق الطلاق الأول به، ونزل الثاني ولغا الثالث، وفي غير المدخول بها نزل الأول والثاني، وتعلّق الثالث، وإن قدّم، تعلّق الأول ونزل الباقي[1].

ومن الأمثلة المخرجة على(ثُمّ) عند الشافعية:

١- لو قال لعبده: إن صمت يوماً ثم يوماً بعده، فأنت حرٌّ، فالقياس أنه لا يكفي اليوم الذي بعد الأول، لأنه متصل به، إذْ الليل لا يقبل الصوم، فلابدّ من الفصل بيوم، لتتميّز(ثُم) عن الواو[2].

٢- لو قال: وقفت على زيد ثم عمرو، أو قال: أوصيت إلى زيد ثم عمرو، فلا بدّ من الترتيب، وقياس كونها للانفصال، أو التراخي، أن لا يصحّ تصرّف الوكيل والوصي متصلاً بولاية الأول، وأن يكون الوقف منقطعاً في لحظة[3].

(١) أصول السرخسي في الموضع السابق، والتوضيح بشرح التلويح ١/ ١٩٠.

(٢) التمهيد للأسنوي ص٢١٧.

(٣) المصدر السابق.

المطلب الرابع

بَـــلْ

هي حرفٌ لتدارك الغلط، بإقامة الثاني مقام الأول، وإظهار أن الأول كان غلطاً[1]، وقد يجيء بعدها جملة، أو مفرد، فإذا جاءت بعدها جملة فتكون مستعملة في أحد أمرين.

الأول: الإبطال، أي إبطال ما قبلها، نحو قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِۦ جِنَّةٌۢ بَلْ جَآءَهُم بِٱلْحَقِّ﴾ [المؤمنون ٧٠]، وقوله: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء ٢٦].

والثاني: الانتقال من غرض إلى غرض آخر، نحو قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا﴾ [الأعلى١٦]، ورجّح بعض علماء اللغة أنها في ذلك حرف ابتداء، لا حرف عطف[2].

وأمّا إذا جاء بعدها مفرد فهي عاطفة، فإذا تقدّمها أمرٌ أو إيجاب كاضرب زيداً بل عمراً، وقام زيد بل عمرو، فهي تجعل ما قبلها كالمسكوت عنه، فلا يحكم عليه بشيء، وإثبات الحكم يكون لما بعدها، وإن تقدّمها بنفي أو نهي فهي لتقرير ما قبله على حالته، وجعل ما بعدها على الضدّ منه، نحو ما قام زيدٌ بل عمرو، ولا يقم زيدٌ بل عمرو[3].

وكان زفر بن الهذيل(ت١٥٨هـ) من علماء الحنفية، يرى أن من قال: لفلانٍ

---

(١) أصول السرخسي ٢١٠/١، وأصول الشاشي ص٢٠٦، وكشف الأسرار شرح المصنف على المنار ٣٠٢/١، والتوضيح بشرح التلويح ١٩٢/١.

(٢) مغني اللبيب ١٠٣/١.

(٣) المصدر السابق.

علي ألف درهم ، بل ألفان ، أنه يجب عليه ثلاثة آلاف ، بناء على أن(بل) لتدارك الغلط ، فيكون إقراراً بألفين ، ورجوعاً عن الألفين ، وبيان أنه كان غلطاً ، ولكن إقراره بالألفين صحيح ، ورجوعه عن الألفين باطل ، كما لو قال لامرأته: أنت طالق واحدة ، بل ثنتين ، فإنها تطلق ثلاثاً عنده[1] .

ولكن جمهور علماء الحنفية لا يرون ذلك ، ويقولون بأن عليه ألفين ، لأنه لم يكن من مقصوده تدارك الغلط ، بنفي ما أقرّ به أولاً ، بل تدارك الغلط بإثبات الزيادة التي نفاها في الكلام الأول ، بطريق الاقتضاء ، فكأنه قال: بل له مع تلك الألف ألف أخرى ، فهما ألفان علي ، دليل ذلك أن الرجل لو قال: عمري خمسون سنة بل ستون ، فإنه يفهم من كلامه بل ستون ، أنه توجد عشرة زائدة على الخمسين التي أخبر بها .

على أن هذا إنما يتحقق في الإخبارات؛ لأنها هي التي تحتمل الغلط ، ولا يتحقق في الإنشاءات ؛ فإنها لا تحتمل الكذب[2] .

(١) أصول السرخسي ١/٢١٠ و ٢١١ ، وأصول الشاشي ص٣٠٦ ، والتوضيح بشرح التلويح ١/١٩٢ ، ١٩٣ ، وكشف الأسرار للنسفي ١/٣٠٢ .
(٢) أصول السرخسي ، والتوضيح ، وكشف الأسرار في المواضع السابقة .

المطلب الخامس

لكــــن

لكن -ساكنة النون- ضربان:

الأول: مخفّفة من الثقيلة: وهي حرف ابتداء لا يعمل خلافاً لبعض علماء اللغة.

والضرب الثاني: الخفيفة بأصل الوضع، فإن وليها كلام فهي حرف ابتداء لمجرّد إفادة الاستدراك، وليست عاطفة، ويجوز أن تستعمل مع الواو، فيقال: ولكن[1].

لكنّ الأصوليين يتكلمون عن العاطفة، وأنها للاستدراك بعد النفي[2]، تقول: ما رأيت زيداً لكن عمراً، والذي تفيده هذه الكلمة بأصل الوضع هو إثبات مابعدها، أمّا نفي ما قبلها فهو ثابت بدليله، بخلاف (بل)[3]، فإنها للإضراب عن الأول منفياً كان أو مثبتاً.

وشرط العطف بـ(لكن) أن يكون الكلام متسقاً، أي منتظماً، مرتبطاً بعضه ببعض، وأمّا إن لم يكن متسقاً فهو مستأنف[4].

---

(١) مغني اللبيب ٢٢٦/١.

(٢) والمقصود من الاستدراك: هو رفع توهم ناشيء من الكلام السابق بإثبات ما توهم نفيه، أو نفي ما توهم إثباته. انظر: التوقيف على مهمات التعاريف ص٤٨، والوسيط في أصول الفقه ص٢٨.

(٣) أصول السرخسي ٢١١/١، وأصول الشاشي ص٢٠٩، والتوضيح بشرح التلويح ١٩٤/١.

(٤) كشف الأسرار للنسفي ٣٠٦/١.

ومن الفروع التي بناها الحنفية على ذلك:

أ- إذا قال رجلٌ: لفلانٍ علي ألفٌ قرضٌ، فقال فلان: لا، ولكنه غصب، لزمه المال[1]، وذلك لأن الكلام متّسق، فظهر أن النفي كان في السبب دون المال نفسه.

ب- لو قال رجل: لفلانٍ علي ألفٌ من ثمن هذه الثلاجة، فقال فلان: لا، الثلاجة ثلاجتك، ولكن لي عليك ألفٌ، فإنه يلزمه المال، فظهر أن النفي كان في السبب لا في أصل المال، فالكلام منتظم[2].

ج- لو أن أمة زوجت نفسها بغير إذن مولاها بمائة درهم، فقال المولى: لا أجيز العقد بمائة درهم، ولكن أجيزه بمائة وخمسين بطل العقد، لأن الكلام غير منتظم، لأن نفي الإجازة وإثباتها بعينها لا يتحقق، لما فيه من التناقض، فكان قوله(لكن أجيزه)، إثباتاً له بعد ردّ العقد، وكذا لو قال: لا أجيزه، ولكن أجيزه لو زدتني خمسين على المائة، يكون فسخاً للنكاح، لعدم احتمال البيان؛ لأن من شرطه اتساق الكلام وانتظامه، وهذا لم يتحقق[3].

---

(١) أصول الشاشي ص٢٠٩، وأصول السرخسي ٢١٢/١، والمسألة أوردها محمد بن الحسن في الجامع.

(٢) أصول الشاشي ص٢٠٩، وأصول السرخسي ٢١٢/١، وكشف الأسرار للنسفي ٣٠٧/١.

(٣) المصادر السابقة.

المطلب السادس
أو

(أو) حرف عطفٍ ذكر له المتأخرون من أهل اللغة اثني عشر معنى، كالشك، والإبهام، والتخيير، والإباحة، والجمع المطلق كالواو، والإضراب كـ(بل)، والتقسيم، وبمعنى إلى، والتقريب، والشرطية، والتبعيض.

لكن التحقيق، كما ذكر ذلك ابن هشام(ت٧٦١هـ)، أنها موضوعة لأحد الشيئين أو الأشياء، وهو الذي يقوله المتقدمون من علماء النحو واللغة[١]، وقد تخرج عن ذلك لأسباب متنوعة، وهي عند الأصوليين لأحد المذكورين، ولهذا لو قال: هذه طالقٌ أو هذه، كان كلامه هذا بمنزلة قوله: إحداهما طالق.

وهي تدخل على الأخبار والإنشاءات، كما تدخل بين الاسمين، وبين الفعلين[٢].

ويرى بعض العلماء أن (أو) في الخبر للشك. وفي الإنشاء للتخيير، نحو: اضرب زيداً أو عمراً، فهو مخيّر في ضرب أي منهما، وليس له ضربهما معاً، وللأباحة، نحو جالس الحسن أو ابن سيرين، فله مجالستهما، وهو ما مال إليه أبو زيد الدبوسي(ت٤٣٠هـ) من علماء الحنفية[٣].

ولكن صحّح كثير من العلماء أن (أو) لأحد المذكورين، لا للشك؛

---

(١) مغني اللبيب ١/٥٠-٦٥.

(٢) أصول السرخسي ١/٢١٣.

(٣) كشف الأسرار للنسفي ١/٣٠٨.

لأن الكلام إنما وضع للإفهام، وليس الشك مقصوداً حتى توضع له كلمة، والشك إنما يلزم من المحل وهو الإخبار[١].

ومن أمثلتها قوله تعالى في الكفارة: ﴿ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ [المائدة٨٩]، فالواجب في الكفارة أحد الأشياء المذكورة في الآية.

ويدخل التخيير بـ(أو) في مواضع كثيرة، وينبغي التفريق بين حالتي النفي والإثبات.

أ- فإذا كانت في موضع النفي فإنها تصير بمعنى واو العطف، ومثل ذلك إذا كانت في موضع الإباحة.

مثال النفي قوله تعالى: ﴿ فَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا ﴾ [الإنسان٢٤]، أي إنه يكون منهياً عن إطاعة الاثنين.

ومثال الإباحة قولهم: جالس الحسن أو ابن سيرين، فمباح له أن يجالس أياً منهما، وقوله تعالى: ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُهُنَّ ﴾ الآية [النور٣١][٢]، فيباح لهن أن يبدين الزينة لجميع من ذكر في الآية، وعطف بعضهم على بعض بـ(أو).

ب- وإذا لم تكن في موضع النفي أو الإباحة، فإنها للتخيير، أي لأحد شيئين أو أشياء.

ومن تطبيقات استعمال (أو) في الكلام:

(١) كشف الأسرار للنسفي ٣٠٨/١، والتوضيح بشرح التلويح ١٩٧/١.
(٢) كشف الأسرار للنسفي ٣١٩/١-٣٢١.

أ- لو حلف لا يكلم زيداً أو عَمراً فإنه يحنث إذا كلّم أي واحد منهما[1].

ب- لو قال: لا أقْرَبُ فلانة أو فلانة، يصير مولياً منهما، حتى إذا مضت المدة دون أن يفيء إليهما، بانتا[2].

ج- لو قال: وكلت محمداً أو خليلاً في بيع مالي، فإنه يثبت التوكيل لأحدهما غير معين، وأيهما تصرف صحّ، وينتهي التوكيل بتصرف أحدهما، وللوكيلين الاجتماع في التصرّف، قياساً جلياً لحال الاجتماع على حال الانفراد المستفادة من أو؛ لأنه إذا رضي برأي الواحد منهما، فبرأيهما أولى[3].

د- لو قال الزوج لنسائه الثلاثة: هذه طالق أو هذه وهذه، عاطفاً الثانية بـ(أو) والثالثة بالواو، فإنه تطلق الثالثة المعطوفة بالواو في الحال، ويخيّر في تعيين إحدى الأوليين، وقال زفز: لاتطلق الثالثة، بل يخيّر في بيان الأولى أو الأخريين[4].

هـ- قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ﴾ [المائدة:٣٣].

يدل على تخيير الإمام بين أنواع العقوبات في كل نوع من أنواع قطع الطريق، فأنواع قطع الطريق أربعة: أخذ المال فقط، والقتل فقط، وأخذ المال مع القتل، وتخويف المارة، والعقوبات أربعة: قطع اليد والرجل من

---

(١) كشف الأسرار للنسفي ١/٣٢١.

(٢) كشف الأسرار للنسفي ١/٣٢١.

(٣) أصول الشاشي ص٢١٣، والوسيط في أصول الفقه ص٣٦.

(٤) أصول الشاشي ص٢١٣.

خلاف، والقتل، والصلب، والنفي، فالنص بظاهره دال على أنه كلّما حصل نوع من أنواع القطع خيّر الإمام، لأن(أو) لأحد هذه الأشياء وهي -فيما أصله المنع كهذه العقوبات- تستلزم التخيير، وهذا ما تقتضيه القاعدة في(أو).

لكن جمهور الفقهاء ومنهم الحنفية خالفوا هذه القاعدة، فوزعوا العقوبات على أنواع الجنايات، لوجود قرينة تصرف الكلام في(أو) عن ظاهره، وهي أن مقابلة العقوبات بأنواع الجنايات ظاهر في التوزيع، فإن مقابلة أخفّ الجنايات، وهو النفي، بأشد العقوبات، وهو الصلب، وعكس ذلك كما هو مقتضى التخيير لا يتلاءم مع قاعدة الشرع في العقاب، التي تقتضي المماثلة في العقوبة، لقوله تعالى:﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَا ﴾ [الشورى:٤٠]، ولهذا فإنهم قالوا: إنْ أخذوا المال قطعت أيديهم وأرجلهم من خلاف، وإن قتلوا قُتلوا، وإن جمعوا بينهما صُلّبوا، وإن اقتصر عملهم على تخويف المارة، نفوا، وتأيّد ذلك بحديث وارد عن النبي ﷺ[1].

---

(١) التوضيح بشرح التلويح ١٩٨/١، ١٩٩، وكشف الأسرار للنسفي ٣١٥/١، والوسيط للشيخ أبي سنة ص٣٧.

المطلب السابع
حتَّــى

تكلّم العلماء عن(حتى) في بحث حروف العطف، لأنها ترد في بعض استعمالاتها للعطف، وإنْ كان الأصل فيها أن تكون للغاية؛ إذْ هي في أصل الوضع بمنزلة(إلى)، وتخرج في استعمالاتها إلى معانٍ عدّة، منها العطف، ويذكر النحاة أنها تأتي لأحد ثلاثة معانٍ[1]، هي:

أ- انتهاء الغاية، وهو الغالب.

ب-التعليل.

ج- بمعنى(إلاَّ) في الاستثناء، وهو أقلّها استعمالاً، وقلّ من يذكره.

كما أنها تستعمل في ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون حرف جرّ بمنزلة(إلى) في المعنى، ولكنّها تخالفها في ثلاثة أمور، وليس من غرضنا استقصاء ذلك.

(١) ذكر علي بن محمد الهروي النحوي المتوفى في أوائل القرن الخامس الهجري في كتابه(الأزهية في علم الحروف) لحتى أربعة معانٍ، هي:
- أن تكون حرفاً جاراً على جهة الغاية، بمعنى إلى، نحو: ﴿سَلَٰمٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطۡلَعِ ٱلۡفَجۡرِ﴾[القدر٥].
- أن تكون حرفاً من حروف العطف بمنزلة الواو، وتقع في تعظيم، أو تحقير. تعظيمٍ نحو: مات الناس حتى الأنبياء، وتحقيرٍ نحو: قدم الحاج حتى المشاة والصبيان.
- أن تكون ناصبة للفعل المستقبل.
- أن تكون حرفاً من حروف الابتداء، يستأنف ما بعدها، نحو: ضربت القوم حتى زيدٌ مضروب.

انظر: الأزهية ص٢١٤-٢١٦.

الثاني: أن تكون عاطفة بمنزلة الواو، ولكنها تخالفها من ثلاثة أوجه.

الثالث: أن تكون حرف ابتداء، أي حرف تبدأ بعده الجملة، أي تستأنف، مع مراعاة الغاية في ذلك[1].

وشرط كونها عاطفة أمور، هي:

أحدها: أن يكون معطوفها ظاهراً لا مضمراً، مع اختلاف للعلماء في هذا الشرط.

الثاني: أن يكون ما بعدها جزءاً مما قبلها، أو كالجزء، مثال الجزء: أكلت السمكة حتى رأسها، ومثال ما هو كالجزء: أعجبتني الفتاة حتى حديثها، ومنعوا أن يُقال: حتى ولدها، والضابط في ذلك صحّة الاستثناء، فما لا يصحّ استثناؤه يمتنع عطفه.

الثالث: أن يكون ما بعدها غاية لما قبلها، سواء كان في الزيادة أو النقص.

مثال الأول: مات الناس حتى الأنبياء، ومثال الثاني: زارك الناس حتى الحجّامون.

واشترطوا فيما قبلها احتمال الامتداد، وفيما بعدها صلاحيته للنهاية[2].

وتختلف (حتى) عن الواو في أنها لا تعطف الجمل؛ لأن شرط معطوفها أن يكون جزءاً مما قبلها، أو كالجزء، ولا يتأتّى هذا إلاّ في المفردات[3].

كما تختلف عنها بأنها إذا عطفت على مجرور أعيد حرف الجرّ معها،

---

(١) مغني اللبيب ١/١١١-١١٤، ومرآة الأصول ٢/٤١.

(٢) أصول السرخسي ٢/٢١٠، ومرآة الأصول وحاشية الأزميري عليها ٢/٤١.

(٣) المصدران السابقان.

وليس هذا بشرط في الواو ، تقول: مررت بالقوم حتى بزيد[١] .

ونبّه ابن هشام(ت٧٦١هـ) إلى أن العطف ب(حتى) قليل ، وأن الكوفيين ينكرونه ، ويحملون نحو: جاء القوم حتى أبوك ، ورأيتهم حتى أباك ، ومررت بهم حتى أبيك ، على أن حتى فيها ابتدائية ، وأن ما بعدها على إضمار عامل[٢] .

وفي ذلك تعسّف ومخالفة للأصل الذي هو عدم الإضمار .

وننبّه ، هنا ، إلى أنّ حتى إذا استعملت للغاية ، ووقعت في المحلوف عليه ، فإن البرّ يتوقف على وجود المُغَيّا والغاية ، بأن يمتدّ الفعل إلى وجود الغاية ، وإنْ كانت للسببيّة فيتوقف البرّ على وجود السبب فقط ، وإنْ كانت للعطف فيشترط للبرّ وجود الفعلين ، ما قبل حتى ، وما بعدها ليتحقق التشريك ، فإذا قال: امرأته طالق ، إن لم يضرب خادمه حتى الصباح ، أو إنْ لم يتّجر حتى يربح ، فإنه يشترط للبرّ حصول المغيّا والغاية ، بأن يمتدّ الفعل إليها بتجدّد أمثاله حتى يحصل ، فإن انقطع عن الضرب قبل الصباح ، أو انقطع عن التجارة قبل الربح حنث[٣] .

وممّا يتفرع على المعاني السابقة لحتّى:

أ- لو قال: امرأتي طالق إن لم أضربك حتى الليل ، أو حتى الصباح ، أو حتى يشفع فلان ، فترك ضربه قبل حصول واحد من هذه الأمور حنث ، وطلقت زوجته؛ لأنّ ما قبل حتى يحتمل الامتداد بطريق التكرار ، والمذكور بعد الكلمة صالح للانتهاء[٤] .

---

(١) مغني اللبيب في الموضع السابق ، والتوضيح بشرح التلويح ١/٢٠٨ في بعض الشروط .

(٢) مغني اللبيب ١/١١٤ .

(٣) الوسيط في أصول الفقه ص٤٦ .

(٤) أصول السرخسي ١/٢١٨ ، ومرآة الأصول ٢/٤٣ .

ب- قال في الزيادات: إذا قال: إنْ لم آتك غداً حتى تغدّيني فعبدي حرّ، فأتاه، فلم يغدّه، فإنه لا يحنث، لأنّ الإتيان ليس بمستدام فلا تحتمل الكلمة حقيقة الغاية، وما بعده يصلح جزاء، فيكون المعنى لكي تغدّيني، فقد جعل شرط برّه الإتيان به على هذا القصد، وقد وجد[1].

وكذلك لو قال: إنْ لم تأتني حتى أغديك، فأتاه ولم يغدّه لم يحنث[2].

ج- وقال محمد(ت١٨٩هـ) في الزيادات: إذا قال: إذا لم آتك حتى أتغدّى عندك اليوم، أو إنْ لم تأتني حتى تتغدّى عندي اليوم، فأتاه، ثم لم يتغدّ عنده في ذلك اليوم حنث.

والمقصود من ذلك: أنه لو جعل حلفه هذا على طلاق زوجته، مثلاً، فإنها تطلق، وتوجيه ذلك أن الكلام بمعنى العطف في الفعلين من واحد، فلا يصلح الثاني أنْ يكون جزاء للأول، فحمل على العطف المحض لتصحيح الكلام، وشرط البرّ وجود الأمرين في اليوم، فإذا لم يوجدا حنث[3]، وقد أتاه ولم يتغدّ.

---

(١) أصول السرخسي ٢١٩/١.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

المبحث الثاني

حـــــروف الجـــرّ[1]

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: الباء

المطلب الثاني: على

المطلب الثالث: مِنْ

المطلب الرابع: إلى

المطلب الخامس: في

(١) حروف الجرّ كثيرة عند النحويين وسنكتفي بذكر ما أورده الأصوليون، وبنوا عليه تخريج طائفة من الأحكام، وهي: الباء، وعلى، ومن، وإلى، وفي.

المطلب الأول
الباء

وهي حرف جرّ، أورد له بعض علماء اللغة أربعة عشر معنى[١]، ولكنّنا سنذكر أهم هذه المعاني، وهي:

١-الإلصاق: الإلصاق كاللزق، وهو ما كان لزق شيء بشيء لزقاً غير وثيق[٢].

وفي الاصطلاح: هو تعليق الشيء بالشيء، وإيصاله به، كقولك مررت بزيد، أي ألصقت مرورك بمكان يلابسه زيد[٣].

والإلصاق معنى لا يفارق الباء، ولهذا اقتصر عليه سيبيويه(ت١٨٠هـ)[٤]، ويرى اللغويون أن الإلصاق قسمان، حقيقي ومجازي، الحقيقي كقولك: أمسكت بزيد، إذا قبضت على شيء من جسمه، أو على ما يحبسه من يدٍ، أو ثوبٍ، ونحو ذلك، والمجاري نحو قولك: مررت بزيد، أي ألصقت مروري بمكانٍ يقربٍ من زيد.

٢-الاستعانة: الاستعانة طلب العون، والعون هو الظهير والمساعد[٥]، أي طلب المعونة بشيء على شيء، تقول: بالقلم كتب، وبتوفيق الله

---

(١) مغني اللبيب ١/٩٥-٩٩.

(٢) المصباح المنير.

(٣) كشف الأسرار للنسفي ١/٣٣٢، والتوضيح بشرح التلويح ١/٢١١.

(٤) مغني اللبيب ١/٩٥، وكشف الأسرار للنسفي ١/٣٣٢، وحاشية الأزميري على مرآة الأصول ١/٣٢، وسيبويه هو عمر بن عثمان.

(٥) لسان العرب، والقاموس المحيط.

حججت[1]، أي استعنت بالقلم على الكتابة، وبتوفيق الله على الحج، ويتفرّع على ذلك:

أن الباء لكونها للإلصاق والاستعانة، فإنها تدخل على الوسائل والآلات كالأثمان، إذْ بها يستعان على المقاصد[2].

وقد فرّع علماء الحنفية على معنى الإلصاق والاستعانة مسائل، فممّا فرّعوه على الإلصاق مسألتان، هما:

أ- من حلف على امرأته، وقال: لا تخرج إلاَّ بإذني، فإنه يجب لكل خروج إذن، لأن الباء للإلصاق فاقتضت ملصقاً به، وهو الخروج، فصار المستثنى خروجاً ملصقاً بالإذن، فإذا تحقق خروج بغير إذن حنث، إنْ كان قد حلف على ذلك، فإذا قال لزوجته إذا خرجت من الدار بغير إذني فأنت طالق، فإنها تطلق إنْ خرجت بغير إذنه.

ويتكرّر ذلك بتكرّر الخروج من غير إذن، بخلاف ما لو قال لها: إنْ خرجتِ من الدار إلاَّ أنْ آذنَ لك، فإنه يقع الطلاق في المرّة الأولى، حتى لو خرجت مرّة أخرى بدون الإذن لا تطلق[3].

ب- ولكون الباء تدخل على الوسائل والآلات، قالوا في قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة٦] الذي دخلت فيه الباء على المحل، إن الباء إذا دخلت عل المحل لا يجب استيعابه، ويتعدّى إلى الآلة فيستوعبها، وإذا دخلت على الآلة لا يجب استيعابها، والأصل أن تدخل الباء على الآلة؛ لأنها الواسطة بين الماسح والمحل الممسوح، لكن المقصود هو المحل،

---

(١) التوضيح بشرح التلويح ١/٢١١.

(٢) المصدر السابق، وكشف الأسرار للنسفي ١/٣٣٣.

(٣) أصول الشاشي ص٢٤١، والتوضيح وشرحه التلويح ١/٢١١، وأصول البزدوي ص١٠٩.

فإذا دخلت على الآلة فلا يجب استيعابها، بل يكفي ما يحصل به المقصود، ويتعدّى إلى الفعل المقصود فيستوعبه، وإذا دخلت على المحل اعتبرت الآلة مذكورة تقديراً، فالتقدير، هنا، أي في الآية: «وامسحوا أَيْدِيَكُمْ برؤوسكم» فيشبّه المحل بالآلة فيأخذ حكمها في عدم الاستيعاب، وتشبّه الآلة بالمحل في القصد فتأخذ حكمه في الاستيعاب، وبناء على ذلك يكون المطلوب مسح ربع الرأس، وهو مقدّر باليد، التي تساوي في غالب الأحوال ربع الرأس[1].

ومما فرّعوه على الاستعانة ما لو قال: اشتريت منك هذه الثلاجة بمائة كيلو من الرز، تكون المائة كيلو من الرز ثمناً، ويصحّ الاستدلال به، لأنه لـمّا كان ما دخلت عليه الباء ثمناً كانت الثلاجة مبيعة، وكان البيع حالاً، وهذا بخلاف ما لو قال: اشتريت منك مائة كيلو من الرز بهذه الثلاجة، فإنه، حينئذٍ يصير سَلَماً، إذ الثلاجة التي دخلت عليها الباء موجودة ومشار إليها فتسلّم في المجلس، والرز غير معيّن فيكون مبيعاً غير معيّن فلا بد من أن تتحقق فيه شرائط المسلَم فيه حتى يصحّ، فلا يجوز استبداله، إذْ لا يجوز الاستبدال في المسلَم فيه[2].

ومن تطبيقات هذه القاعدة:

١ - من الأمثلة ما سبق ذكره بشأن المفوضة التي زوّجها وليها على أنْ لا مهر لها، ومات عنها زوجها، وقول الحنفية بأنه يجب لها مهر المثل،

---

(١) أصول البزدوي(كنز الوصول) ص١٠٩، وأصول السرخسي ١/٢٩، وكشف الأسرار للنسفي ١/٣٣٣، والوسيط في أصول الفقه ص٥٠.

(٢) التوضيح بشرح التلويح ١/٢١١، وكشف الأسرار للنسفي ١/٣٣٢، وأصول السرخسي ١/٢٢٧، وأصول الشاشي ص٢٤٠، وأصول البزدوي(كنز الوصول) ٢٠٧.

احتجاجاً بالباء المفيدة للإلصاق في قوله تعالى: ﴿أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ﴾[النساء ٢٤]، حيث دلت الآية على عدم انفكاك العقد عن المال، من دلالة الباء، التي هي للإلصاق.

٢- وفي الزيادات: إذا قال: أنت طالق بمشيئة الله، أو بإرادة الله، أو بحكمه، لم تطلق؛ لأن الباء للإلصاق، والطلاق الملصق بمشيئة الله ملصق به، فيكون بمعنى الشرط، غير أن هذا الشرط لا يمكن الوقوف عليه قط، فلا يقع الطلاق[١].

(١) أصول الشاشي ٢٤١، مع عمدة الحواشي للكنكوهي.

المطلب الثاني
على

على حرف جرّ للاستعلاء، ويراد به الوجوب[1].

وعبّر عن ذلك بعضهم بقوله: إنها للإلزام؛ لأن حقيقة الكلمة من علوّ الشيء على الشيء[2].

ووجّه البزدوي(ت٤٨٧هـ) الكلام بقوله: «إنها وضعت لوقوع الشيء على غيره، وارتفاعه وعلوه فوقه، فصار هو موضوعاً للإيجاب والإلزام»[3].

ونقل عن أبي حنيفة (ت١٥٠هـ) أنه قال: كلمة على للزوم[4].

فلو قال رجل: لفلانٍ عليّ ألف درهم، أو ريال، فإنه دَينٌ إلاَّ أن يصرّح بأنه وديعة.

وإذا دخلت على في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء، إذا استعملت في البيع والإجارة والنكاح، لأن اللزوم يناسب الإلصاق فاستعير له.

وإذا استعلمت في الطلاق كانت بمعنى الشرط، عند أبي حنيفة(ت١٥٠هـ) رحمه الله.

---

(١) التوضيح بشرح التلويح ٢١٣/١.

(٢) كشف الأسرار للنسفي ٣٣٩/١.

(٣) أصول البزدوي (كنزل الوصول إلى معرفة الأصول) ص١٠٩، وانظر: أصول السرخسي ٢٢١/١.

(٤) المصادر السابقة.

فمن قالت له امرأته: طلقني ثلاثاً على ألف درهم، فطلّقها واحدة لم يجب شيء، وعند صاحبيه يجب ثلث الألف، كما لو قالت بألف درهم[1].

---

(١) أصول البزدوي ص١٠٩، والبحر المحيط ٢/٣٠٦، التوضيح بشرح التلويح ١/٢١٤، وكشف الأسرار ١/٣٣٩، مرآة الوصول ٢/٣٦ و ٣٧، بحاشية الإزميري، وأصول السرخسي ١/٢٢١، ٢٢٢.

المطلب الثالث

مِـــن

وقد أورد ابن هشام(ت٧٦١هـ) خمسة عشر وجهاً[١]، ولكن لا يبدو أن جميع تلك الوجوه من المعاني الأصلية الحقيقية للكلمة، بل فيها تجوّز في الاستعمال، وأشهر معانيها ثلاثة هي التبعيض، وابتداء الغاية، والبيان، على أنها تأتي زائدة بشرطين أنْ يكون مجرورها نكرة، وأنْ يتقدمها نفي أو شبهه، قال ابن مالك(ت٧٦٢هـ):

بَعِّضْ وَبَيِّنْ وابتدئْ في الأمكنة * بِمِنْ وقد تأتي لبدء الأزمنة

وَزِيدَ في نفـــيٍ وشبهِـهِ فَجَـرْ * نَكِرةً كما لِبـاغٍ مِن مَفــرّ[٢]

وجمهور الأصوليين الذين أوردوا هذا الكلام في مباحثهم، اقتصروا على ذكر المعاني الثلاثة الأولى، وفيما يأتي ذكر هذه المعاني، وبيان ما يبنى عليها من الأحكام:

١ - التبعيض: كقوله تعالى:﴿ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ ﴾ [البقرة٢٥٣]، وكقوله تعالى:﴿ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ ﴾ [غافر٧٨].

وضابطها: أن يصلح فيها بعضٌ مضافاً إلى البعض، ومثاله: شربت من الماء[٣].

(١) مغني اللبيب ٢/١٤ وما بعدها.

(٢) ألفية ابن مالك بشرح ابن عقيل ٢/١٥، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد/دار الحكمة/بيروت.

(٣) البحر المحيط ٢/٢٩١، وذكر أن بعضهم اشترط أن يكون البعض أكثر من النصف، ولكنه قولٌ مرجوح.

٢- ابتداء الغاية: سواء كانت في ابتداء الأمكنة أو الأزمنة، ففي ابتداء الأزمنة ما في الحديث: «من العصر إلى غروب الشمس»، وحديث عائشة رضي الله عنها في قصة الإفك: «ولم يجلس عندي من يوم قيل ما قيل»، وفي ابتداء الأمكنة يُقال: سرت من المسجد الحرام إلى منى.

٣- البيان: وضابطها أن يتقدّمها عام ويتأخر عنها خاصّ، كقولك: ثوبٌ من صوف، وخاتم من حديد[1]، وكقولك: لفلان علي عشرة من الدولارات.

هذا وقد وقعت خلافات بين العلماء بشأن المعنى الحقيقي من هذه المعاني، ومنازعات في بعض استعمالاتها، وقد أعرضنا عن ذلك، بعداً عن التطويل، ولعدم ترتب آثار عملية على مثل هذه الخلافات.

ومما ينبني على هذه الدلالات من معاني (من) والاختلاف في بعضها:

١- لو قال شخص لآخر: مَن شئت مِن عبيدي فأعتقه، فله أن يعتقهم إلاّ واحداً منهم، عند أبي حنيفة(ت١٥٠هـ)، عملاً بكلمة العموم والتبعيض، وقال صاحباه: له أن يعتقهم جميعاً، لأن من للبيان، فالخلاف بينهم مستند إلى الخلاف في معنى كلمة (من)[2].

٢- لو قالت المرأة لزوجها: خالِعْني على ما في يدي من الدراهم، فإذا في يدها زهاء درهم واحد أو درهمان، تلزمها ثلاثة دراهم، لأن من هنا لتصحيح الكلام والبيان، فلا يصحّ الكلام إلاّ بذلك، ولهذا لو قالت: على ما في يدي دراهم، كان الكلام مختلاً[3].

---

(١) البحر المحيط ٢/٢٩٠، ٢٩١.

(٢) كشف الأسرار للنسفي ١/٣٤١، ٣٤٢.

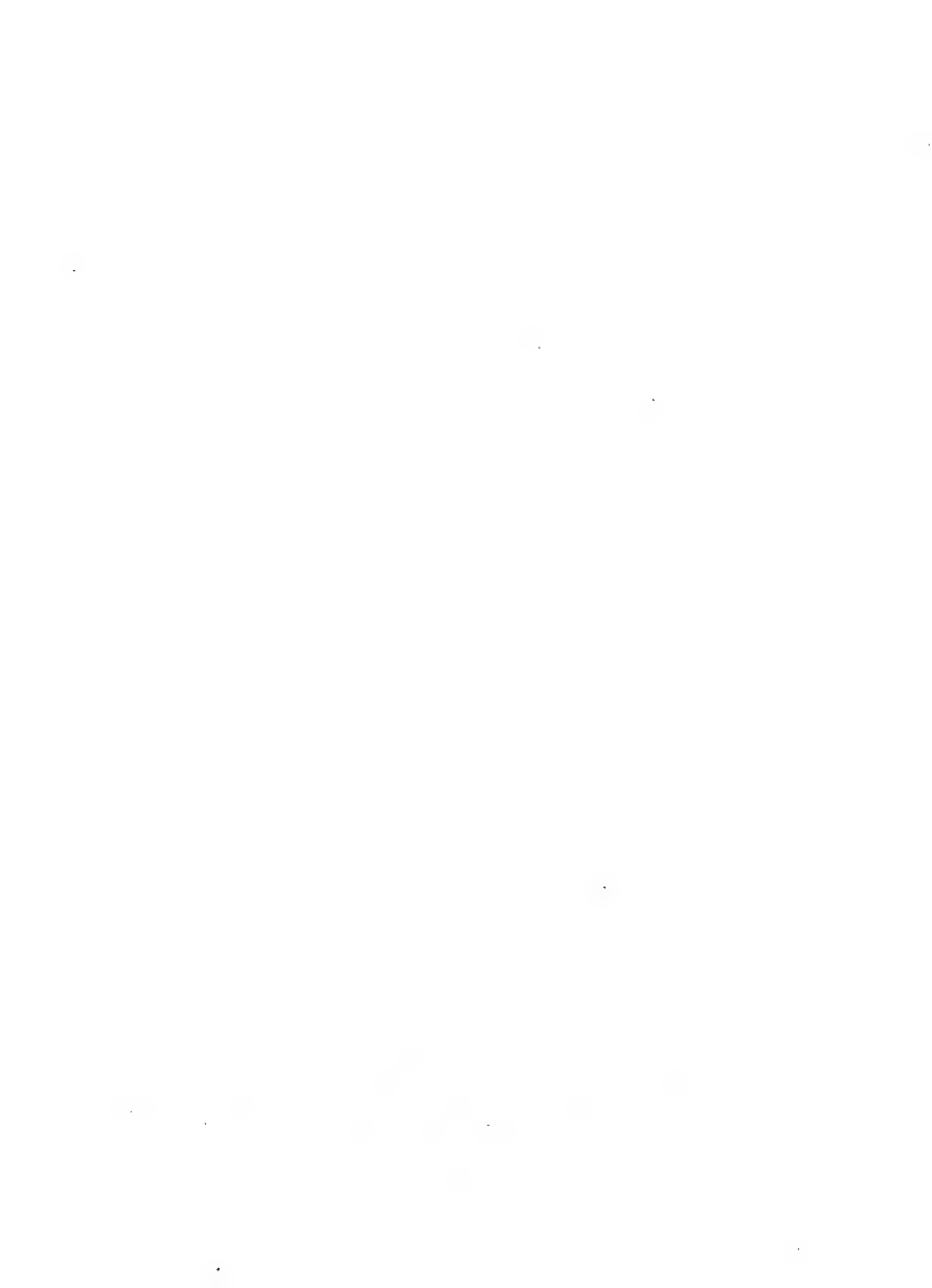
(٣) أصول السرخسي ١/٢٢٣.

٣- ذكر الرافعي(ت٦٢٣هـ)[1] في الطلاق أنه إذا قال لزوجته: اختاري من ثلاث تطليقات ما شئت، أو طلّقي نفسك من ثلاث ما شئت، فلها أن تطلّق نفسها واحدة، أو اثنتين، ولا تملك الثلاث، إعمالاً لمعنى التبعيض في مِنْ[2].

---

(١) هو عبدالكريم بن محمد القزويني، من علماء الشافعية توفي سنة ٦٢٣هـ.

(٢) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للأسنوي ص٢١٩.



المطلب الرابع
إلـــى

حرف جرّ لانتهاء الغاية، وذكرت له إلى جانب ذلك معانٍ أوصلها بعض العلماء إلى ثمانية(١).

فأكثر كلام الأصوليين عن انتهاء الغاية، سواء كانت زمانية كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِ﴾ [البقرة١٨٧]، أو مكانية كقوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ إِلَى ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡأَقۡصَا﴾ [الإسراء١].

وتكلّم الأصوليون عنها فيما تترتّب عليه الأحكام، ونذكر لهم هنا مجالين:

المجال الأول: أحوال (إلى) في الاستعمال، وقد ذكروا لها ثلاثة أحوال:

الحال الأولى: أن تكون غاية، إن احتمل صدر الكلام الانتهاء إلى غاية، أي إذا كان الفعل قابلاً للامتداد كصُمْتُ إلى الليل، فإن الصيام قابل للامتداد والزيادة الزمنية.

الحال الثانية: أن تكون للتأجيل، إذا لم يحتمل صدر الكلام الامتداد، لكن يمكن أن يتعلق الجار والمجرور بمتعلّق يدل على الكلام، مثل بعتك هذه السلعة إلى شهرين، والتقدير: بعتك السلعة بثمن مؤجل إلى شهرين، فالبيع لا يقبل الامتداد؛ إذْ هو إيجاب وقبول، لكنه يمكن تعلّقه بمحذوف، فيثبت البيع وحكمه في الحال، ولكن المطالبة بالثمن تتأجل إلى شهرين.

---

(١) مغني اللبيب ١/ ٧٠.

الحال الثالثة: أنْ تكون للتأخير، إذا لم يمتد صدر الكلام، ولم يمكن تعلّق الجار والمجرور بمحذوف يخص التأجيل، فتكون(إلى) دالة على تأخير الحكم، نحو: أنتِ طالق إلى شهر، ولم توجد نية تأخير أو تنجيز، فإن الطلاق يقع عند مضي شهر، خلافاً لزفر(ت١٥٨هـ) الذي يرى أن الطلاق يقع في الحال، والفرق بين التأجيل والتأخير أن التأجيل تثبت فيه العلّة والحكم في الحال، وتتأخر المطالبة، أمّا التأخير فتثبت فيه العلّة حالاً ويتأخر الحكم[1].

المجال الثاني: في دخول الغاية في المغيا:

وقد ذكرت في ذلك مذاهب أورد الأسنوي(ت٧٧٢هـ) منها في التمهيد سبعة أقوال، نذكر فيما يأتي أهمها:

١- أن ما بعد(إلى) لا يدخل فيما قبلها، بل هي تدل على خروجه عنه، ونسب هذا إلى الشافعي(ت٢٠٤هـ)، والجمهور.

٢- أن ما بعد(إلى) يدخل فيما قبلها.

٣- أن ما بعد(إلى) إن كان من جنس ما قبلها دخل وإلاَّ فلا، فمثل: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة٦]، تَدْخُل المرافقُ في الغسل، لكونها من جنس اليد، ولو قال: بعتك بستان البرتقال هذا إلى هذه الشجرة، فينظر إلى الشجرة التي بعد إلى، هل هي من البرتقال أو لا ؟.

٤- إنْ كان مع(إلى)(مِن) فلا يدخل ما بعد(إلى) فيما قبلها، وإلاَّ فيحتمل الامرين[2].

---

(١) التوضيح بشرح التلويح ٢١٦/١، ٢١٧، والوسيط في أصول الفقه ص٥٥.

(٢) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص٢٢١-٢٢٢، وانظر: الكوكب الدري ص٣٢٠، وزينة العرايس من الطرف والنفائس ص٢٥٧.

وقد بنيت على ذلك فروع كثيرة، منها:

١-لو حلف لا تخرج امرأته إلى العرس، فخرجت قاصدة العرْس، ولكنها لم تصل إليه، لا يحنث، لأن الغاية لم توجد، وكذا لو انعكس الحال فخرجت لغير العرس، ثم دخلت إليه، بل الشرط أنْ تخرج إليه وحده، أو مع غيره، لأن حرف الغاية وهو(إلى) لم يوجد.

ووجه التفرقة بين(اللام) و(إلى) أن أصل(إلى) للغاية، بخلاف اللام، فإنّ أصلها الملك، فإن تعذّر فيحمل على ما يقتضيه السياق من التعليل والانتهاء[١].

٢-لو حلف ليقضينّ حقه إلى رأس الشهر، لم يدخل رأس الشهر في اليمين، بل يجب تقديم القضاء عليه، وقيل: يتعيّن قضاؤه عند رأس الشهر[٢].

٣-لو قال: له عليّ من درهم الى العشرة، أو ما بين درهم إلى العشرة، لَزِمَهُ تسعة، بناء على أن ما بعد الغاية لا يدخل فيها، وهو الدرهم العاشر[٣]، وقيل عشرة على الرأي الآخر في دخولها.

٤-لو قال: أنت طالق من واحدة إلى ثلاث، فإنها تطلق اثنتين، ويحتمل أنْ تطلق ثلاثاً، روايتان في مذهب الحنابلة[٤]، بناءً على اختلاف التخريج، وفي رأي أبي حنيفة(ت١٥٠هـ) أنها تطلق اثنتين، لأن مطلق الكلام لا يتناولها، وفي ثبوتها شك، وقال صاحباه إنه تدخل الغايتان، أي أنها تطلق ثلاثاً[٥].

(١) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص٢٢٣، والكوكب الدري ص٣٢٠، ٣٢١، وزينة العرائس ص٢٥٧.

(٢) التمهيد للأسنوي ص٢٢٤.

(٣) القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ص١٤٧، وزينة العرائس ص٢٦٣.

(٤) زينة العرائس ص٢٦٣.

(٥) كشف الأسرار للنسفي ٣٤٥/١، والتوضيح بشرح التلويح ٢١٨/١.

المطلب الخامس

في

(في) حرف جرّ، أشهر معانيه: الظرفية[1]، أي أن ما بعدها ظرف أو وعاء لما قبلها.

والظرفية نوعان: حقيقية ومجازية، الحقيقية كقولك: الماء في القدح، وزيد في الدار، والمجازية كقوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه٧١]، لتمكّن المصلوب على الجذع تمكّن الشيء في المكان[2].

والحقيقية قد تكون مكانية كقولك: زيد في الدار، وقد تكون زمانية كقولك: الصوم في رمضان.

وقد بنى الحنفية مسائل لأصحابهم على ذلك، ومما ذكروه للظرفية المكانية:

إذا قال رجل: غصبت ثوباً في منديل، أو تمراً في قوصرة، لزماه، لأنه أقرّ بغصب مظروف في ظرف، وغصب الشيء وهو مظروف لا يتحقق بدون الظرف، فلزماه، أي الثوب والمنديل، أو التمر والقوصرة.

ومثل ذلك: إقراره بغصب الطعام في السفينة، والبُرّ في الكيس[3].

وقد اختلفوا في شأن ظروف الزمان، فهل دلالة الظرف الزماني الذي

---

(١) يذكر أهل اللغة لـ(في) عشرة معانٍ هي: الظرفية، والمصاحبة، والتعليل، والاستعلاء، ومرادفة الباء، ومرادفة إلى، ومرادفة مِنْ، والمقايسة، والتعويض، والتوكيد، انظر: مغني اللبيب ١/١٤٤-١٤٦.

(٢) كشف الأسرار للنسفي ١/٣٤٥، والتمهيد للأسنوي ص٢٢٥.

(٣) كشف الأسرار ١/٣٤٥.

حذفت منه(في) كظرف الزمان الذي ذكرت فيه(في) ؟ .

ذهب أبو يوسف(ت١٨٢هـ) ومحمد بن الحسن(ت١٨٩هـ) إلى أنه لا فرق بين حذفها، أو إظهارها، فلو قال لزوجته: أنت طالق غداً، فهو منزلة قوله: أنت طالق في غدٍ، وذهب أبو حنيفة(ت١٥٠هـ) إلى التفريق بين الحالتين، ففي قوله: أنت طالقٌ غداً يقع الطلاق عند طلوع فجر الغد، وإذا أظهرت(في) وقيل: أنت طالق في الغد، كان المراد وقوع الطلاق في جزء من الغد على سبيل الإبهام، فإذا لم ينوِ شيئاً وقع الطلاق في أول النهار، وإن نوى آخره يُصَدَّق ديانة وقضاء[1]، بينما لا يصدّق قضاء لو حذف(في).

وعلى هذا لو قال: إنْ صمت فأنت طالق، يقع على صوم الشهر، ولو قال: إنْ صمت في الشهر فأنت طالق، يقع على الإمساك ساعة في الشهر[2].

---

(١) وفي التمهيد للأسنوي الشافعي أنها تطلق عند طلوع الفجر من ذلك اليوم، لأن الظرف قد تحقق، وفيه قول أنها تطلق عند غروب الشمس، وقس على اليوم غيره من الأوقات المحدودة. انظر: التمهيد ص٢٢٧.

(٢) أصول الشاشي ص٢٣٢، وكشف الأسرار للنسفي ١/٣٤٥، والتوضيح بشرح التلويح ١/٢٢٠.

المبحث الثالث
بعض الظروف

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مَعَ

المطلب الثاني: قَبْلُ

المطلب الثالث: بَعْدُ



المطلب الأول
مَـــعَ

وهي اسم للظرفية، تفيد المقارنة والضمّ، إنْ كانت مضافة[1]، وقيل: إن أصل (مع) (معي) حذفت الياء للتخفيف[2]، وهي للمقارنة سواء وصف بها ما قبلها أو ما بعدها[3]، فإذا قال لزوجته غير المدخول بها: أنت طالقٌ واحدة مع واحدة، وقعت طلقتان[4].

ولو قال: له عليّ درهم مع درهم، أو معه درهم، فمنصوص الشافعي(ت٢٠٤هـ) عليه درهم، لاحتمال أنْ يكون المراد مع درهم لي، أو معه درهم لي، وقال بعض العلماء إنه مع الهاء عليه درهمان، ومع حذفها عليه درهم واحد[5].

وتستعمل (مع) أيضاً لمجرد الأمر الذي به الاشتراك والاجتماع، دون زمان، وذلك في موضعين:

الأول: في أفعال الجوارح والعلاج، نحو دخلت مع زيد، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَدَخَلَ مَعَهُ ٱلسِّجْنَ فَتَيَانِ ﴾ [يوسف٣٦]، وقوله تعالى: ﴿ أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا ﴾ [يوسف١٢].

والثاني: في الأفعال المعنوية كثيراً، نحو: آمنت مع المؤمنين، وتبت مع

---

(١) مغني اللبيب ٢/٢١.

(٢) الكوكب الدري ص٢٥٤.

(٣) مرآة الأصول بحاشية الإزميري ١/٥٢.

(٤) التوضيح بشرح التلويح ١/٢٢١، والبحر المحيط ٢/٣٠٠، مرآة الأصول ١/٥٢.

(٥) البحر المحيط ٢/٣٠٠.

التائبين، وفهمت المسألة مع من فهمها[1].

ومن الفروع المبنيّة على (مع):

أنه لو حلف لا يخرج من البلد (إلاّ معها) فخرجا، ولكن تقدّم بخطوات، فوجهان، عند الشافعية، حكاهما الرافعي (ت٦٢٣هـ):

أحدهما: لا يحنث للعرف، وصحّحه في الروضة من زوائده.

والثاني: أنه لا يبرّ إلاّ إذا خرجا بلا تقدّم[2].

(١) البحر المحيط ٣٠١/٢.

(٢) الكوكب المنير ص٢٥٤.

المطلب الثاني
قَبْـــلُ

وهي ظرفٌ مبهم لا يفهم معناه إلاَّ بالإضافة لفظاً أو تقديراً ، وهي خلاف (بعد) ، إذْ هي موضوعة للزمان المتقدّم على زمان ما أضيفت إليه .

والقاعدة المأخوذة من استعمالاتها : أنها إذا أضيفت إلى ظاهر كانت صفة لما قبلها ، مثل : علي قبل محمد في الكرم ، وإن أضيفت إلى ضمير ما قبلها كانت صفة معنوية لما بعدها ، نحو عليّ قبله محمد في الكرم ، لأنها - حينئذٍ - خبرٌ مقدّم ، ولا خبر صفة في المعنى للمبتدأ ، فالمثال الأول يفيد أن علياً هو المقدم في الكرم ، والمثال الثاني يفيد أن محمداً هو المتقدم في الكرم[1] .

ومما فرّعوا على ذلك :

أنه لو قال لزوجته غير المدخول بها : أنت طالق واحدة قبل واحدة ، وقعت طلقة واحدة ، لأن الأولى وصفت بالقبلية ، ووقعت متقدّمة فلم تجد الثانية محلاً ، ولو قال لها : أنتِ طالقٌ واحدة قبلها واحدة ، طلقت ثنتين ، لأن الأولى وقعت في الحال ، والثانية قصد إيقاعها متقدّمة عليها في الماضي ، فوقعت في الحال مع الأولى ، لأنه لا يملك إسناد إيقاع الطلاق إلى الماضي[2] .

---

(١) الوسيط في أصول الفقه ص٦٣ ، ٦٤ .

(٢) أصول السرخسي ١/٢٢٦ ، وكشف الأسرار للنسفي ١/٣٥٢ ، والتوضيح بشرح التلويح ١/٢٢٢ ، والوسيط ص٦٤ .

المطلب الثالث
بَعْدُ

وهي كقَبْلُ من حيث إنها ظرفٌ مبهمٌ لا يفهم معناه إلاَّ بالإضافة لغيره.

وهي عكس(قبل) في المعنى، وتدلّ على زمانٍ متراخٍ عن السابق[١].

فإن قرب منه، قيل: (بُعَيْدَه) بالتصغير، كما يقال قبل العصر، فإذا قرب قيل: قُبَيْل العصر، بالتصغير، وقد تأتي بمعنى(مع) كقوله تعالى: ﴿عُتُلٍّ بَعْدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ﴾ [القلم١٣]، أي مع ذلك[٢].

ومن أمثلتها:

- أنه لو قال لغير المدخول بها: أنتِ طالقٌ واحدة بعد واحدة، تطلق ثنتين.
- ولو قال لها: أنت طالق واحدة بعدها واحدها، وقعت طلقة واحدة[٣].
- ولو قال: بعدما أطلّقكِ فأنت طالق، ثم طلقها، فالذي ينبغي أن لا تطلق إلاَّ واحدة[٤].

---

(١) المصباح المنير، وزينة العرائس من الطُرَف والنفائس ص١٨٦.

(٢) المصباح المنير.

(٣) كشف الأسرار ١/٣٥١.

(٤) زينة العرائس ص١٨٨.



المبحث الرابع
ألفاظ الأعداد

ذكرنا في تعريف الخاصّ أنه ما دلّ على معنى واحد على سبيل الانفراد، سواءً كان بالشخص، أو النوع، أو الجنس.

فعلى هذا تكون أسماء الأعداد من الخاصّ؛ لأنها تمثل الواحد في النوع[1]: كثلاثة، وعشرة، وخمسين، ومائة، وألف.

وفي رأي صدر الشريعة(ت٧٤٧هـ) تكون كذلك؛ لأنها موضوعة لكثير محصور، وقد مثل لذلك بالتثنية والعدد[2]، والعدد مهما ارتفع فهو محصور كالمليون والترليون وغيرهما، فكلّ الأعداد على هذا دالة على معانيها قطعاً، نحو: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور٢]، ونحو: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور٤].

(١) مرآة الوصول شرح مرقاة الوصول بحاشية الإزميري ١/١٢٩.
(٢) التوضيح بشرح التلويح ١/٥٧(ضبط عميرات).



الباب الثاني
العامّ

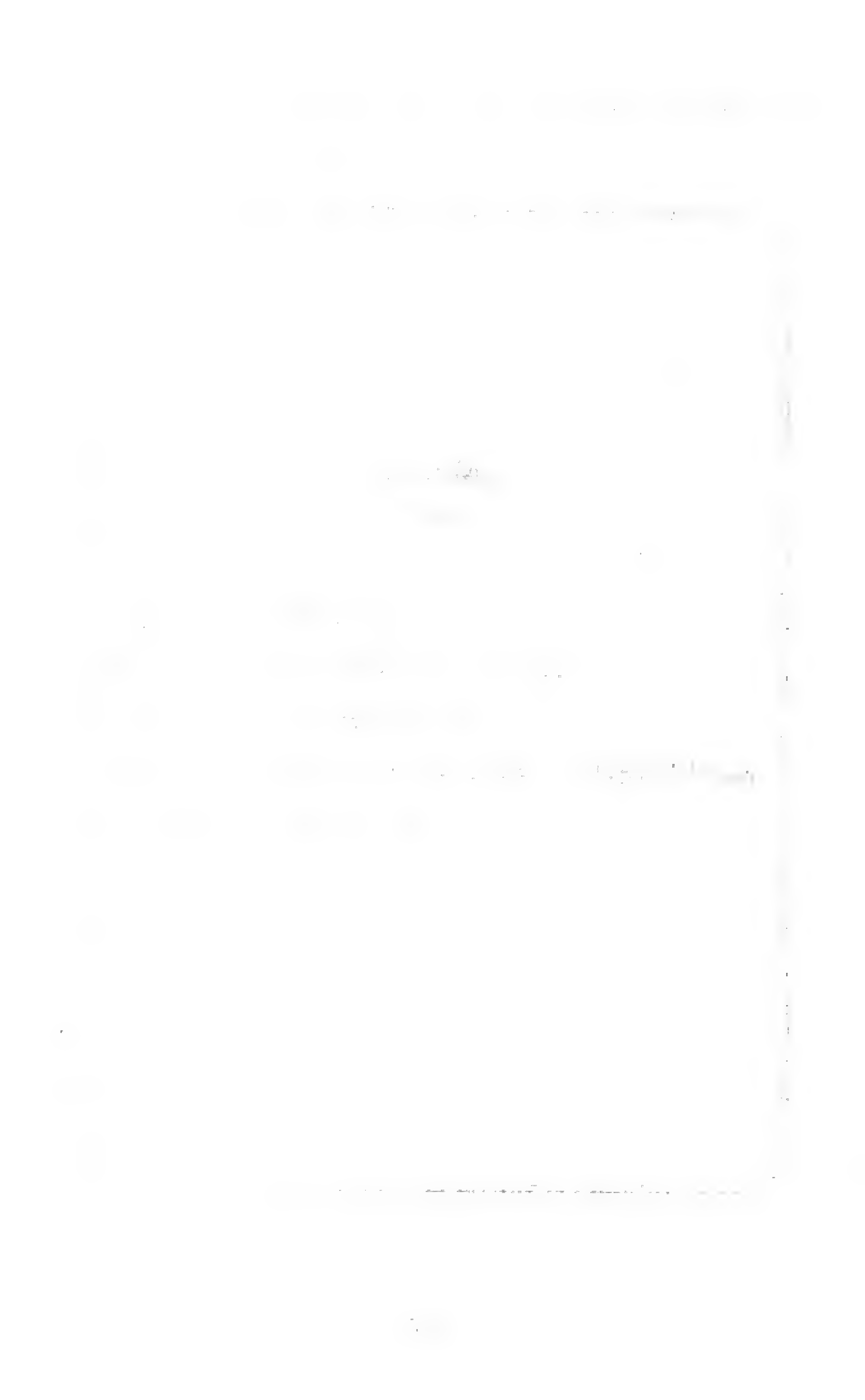
وفيه تمهيد وثلاثة فصول:

التمهيد، في تعريف العام وبعض أحكامه

الفصل الأول: ألفاظ وصيغ العموم

الفصل الثاني: الصيغ والأساليب المختلف في إفادتها العموم

الفصل الثالث: تخصيص العام



التمهيد
في تعريف العام وصيغ العموم وبعض أحكامه

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: تعريف العام

المبحث الثاني: صيغ العموم

المبحث الثالث: حكم العامّ من حيث القطعية والظنية

المبحث الرابع: جواز العمل بالعامّ قبل البحث عن المخصِّص

المبحث الخامس: الفرق بين العامّ والمطلق



المبحث الأول
تعريف العامّ لغة واصطلاحاً

العامّ في اللغة: الشامل، ويذكر ابن فارس(٣٩٥هـ) أن العين والميم أصل صحيح واحد، يدل على الطول والكثرة والعلوّ، والعميم الطويل من النبات، ويقال: جارية عميمة، أي طويلة، والعمائم الجماعات، واحدها عمّ، ونقل ابن الأعرابي(ت٢٣١هـ)[١] أن العمّ الجماعة من الناس[٢].

وفي المادة كلمات أُخَر، وأقرب الكلمات إلى تحديد معنى العامّ في الاصطلاح هو الكثرة، لا الطول والعلو، ومن معانيه العميم وهو ما اجتمع وكثر.

والعامة خلاف الخاصّة، وفي المعجم الوسيط عمّ بمعنى شمل، والعامّ الشامل، ويقال كما في مختار الصحاح: عمّ الشيء يعمّ عموماً شمل الجماعة، ويقال عمّهم بالعطية.

وعلى هذا فالعموم يفيد الشمول والكثرة والانتشار، والعامّ اسم فاعل بمعنى الشامل والكثير والمنتشر وما في معنى ذلك[٣].

ويذكر بعض الأصوليين معاني لغوية أُخَر للعام، فيذكر السمرقندي (ت٥٣٩هـ) أن العامّ في اللغة مشتق من العموم، وهو مستعمل في معنيين:

أحدهما: الاستيعاب. والآخر: الكثرة والاجتماع.

---

(١) هو أبو عبد الله محمد بن زياد المعروف بابن الأعرابي، لغوي من الرواة، توفي سنة ٢٣١هـ.

(٢) معجم مقاييس اللغة ٤/١٥-١٨، وانظر: القاموس المحيط، والمصباح المنير، والمعجم الوسيط، ومختار الصحاح.

(٣) المصادر السابقة.

يقال: مطر عام، وخصب عام، إذا عمّ الأماكن كلها، أو عامتها[1]، ومنه عامة الناس لكثرتهم، وكذا القرابة إذا توسّعت وكثرت أشخاصها تسمى قرابة العمومة[2].

وأمّا في الاصطلاح فقد قيلت في العامّ تعريفات كثيرة، سنذكر فيما يأتي طائفة منها، مبينين ما قيل في بعضها، واختيار ما نراه الأنسب في ذلك.

١ - قال أبو الحسين البصري(ت٤٣٦هـ):

العامّ هو كلام مستغرق لجميع ما يصلح له[3].

وبتعريفه هذا أخذت طائفة من العلماء[4].

لكن الآمدي(ت٦٣١هـ) أفسده من وجهين:

الأول: أنه عرّف العامّ بالمستغرق، والمستغرق مرادفٌ للعام، فيكون ذلك تعريفاً لفظياً، وشرحاً لمعنى العامّ، والمطلوب هنا بيان معنى العامّ بالحدّ الحقيقي، أو الرسم، فيكون تعريفه خارجاً عن ذلك.

الثاني: إنه غير مانع؛ لأنه يدخل فيه قول القائل: (ضرب زيدٌ عمراً)، إذْ هو لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له، وليس بعام[5].

ووافقه على كونه غير مانع طائفة من العلماء، منهم ابن الحاجب (ت٦٤٦هـ)، وأضاف إلى ما ذكره الآمدي(ت٦٣١هـ) أنه يدخل فيه نحو عشرة[6].

---

(١) ميزان الأصول ص٢٥٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المعتمد ١/٢٠٣.

(٤) انظر: قواطع الأدلّة لابن السمعاني ١/٢٨٢.

(٥) الإحكام ٢/١٩٥.

(٦) مختصر المنتهى بشرح العضد ٢/٩٩، وقد أجاب الإزميري في حاشيته على مرآة الأصول عن اعتراضات الآمدي، فانظرها فيها ١/٣٤٧، ٣٤٨.

٢- وقال أبو حامد الغزالي(ت٥٠٥هـ):

العامّ: عبارة عن اللفظ الواحد الدالّ من جهة واحدة على شيئين فصاعداً، مثل: الرجال والمشركين، ومن دخل الدار فأطعمه درهماً[١].

وقال عنه الآمدي(ت٦٣١هـ) إنه غير جامع ولا مانع، ووجه كونه غير جامع أنه لا يشمل المعدوم ولا المستحيل، وهما من الألفاظ العامّة، وهما داخلان في التعريف في قوله: شيئين فصاعداً[٢].

وقد تابعه على هذا النقد الإمام ابن الحاجب(ت٦٤٦هـ).

٣- واختار الآمدي(ت٦٣١هـ) تعريفه بأنه: اللفظ الواحد الدالّ على مسمَّيَيْن فصاعداً مطلقاً معاً.

وبيّن محترزات تعريفه على الوجه الآتي:

قوله: (اللفظ) فيه فائدة التنبيه على أن العموم من العوارض الحقيقية للفظ.

قوله: (الواحد) احتراز عن مثل قولنا (ضرب زيدٌ عمراً).

قوله: (الدالّ على مسميين) يندرج فيه الموجود والمعدوم، كما أن فيه احترازاً عن الألفاظ المطلقة، كرجل ودرهم، فإنها وإنْ كانت صالحة لكل واحد من آحاد الرجال، وآحاد الدراهم، لكن لا يتناولها معاً، بل على سبيل البدل.

وقوله: (فصاعداً) احتراز عن لفظ اثنين.

وقوله: (مطلقاً) احتراز عن عشرة، ومائة، ونحوه من الأعداد المقيدة.

---

(١) المستصفى ٢/٣٢.

(٢) الإحكام ٢/١٩٦.

وقال: إنه لا حاجة إلى أن يذكر في التعريف من جهة واحدة، كما فعل الغزالي(ت٥٠٥هـ)، لما يترتب على ذلك من محاذير ذكرها[١].

٤- واختار ابن الحاجب(ت٦٤٦هـ) تعريفه بأنه:

ما دل على مسمَّيات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً ضَرْبَةً[٢].

وشرحه العلامة العضد(ت٧٥٦هـ) على الوجه الآتي:

قوله: (ما دلّ) كالجنس.

قوله: (على مسميات) أخرج نحو زيد.

قوله: (باعتبار أمراً اشتركت فيه) أخرج نحو عشرة، فإن العشرة تدل على آحاد، لا باعتبار أمر اشتركت فيه، لأن آحاد العشرة أجزاء العشرة لا جزئيات، فلا يصدق على واحد واحد أنه عشرة.

وقوله: (ضَرْبَةً) أي دفعة واحدة ليخرج نحو رجل وامرأة، فإنه يدل على مسميات لا دفعة، بل على دفعات على سبيل البدل.

٥- وقال ابن السبكي(٧٧١هـ) في تعريفه:

العامّ: لفظ يستغرق الصالح من غير حصر[٣].

وقد شرحه الجلال المحلي(ت٨٦٤هـ) على الوجه الآتي:

قوله: (يستغرق الصالح له) أي يتناوله دفعة، وهو قيد خرج به النكرة في الإثبات، مفردة، أو مثناة، أو مجموعة، أو اسم عدد، لا من حيث الآحاد، فإنها تتناول ما تصلح له على سبيل البدل، لا الاستغراق، نحو أكرم رجلاً، وتصدّق بخمسة دراهم.

(١) الإحكام ٢/١٩٦

(٢) مختصر المنتهى بشرح العضد ٢/٩٩.

(٣) جمع الجوامع بشرح الجلال المحلي وحاشية البناني ١/٤٠٠.

وقوله: (من غير حصر) خرج به اسم العدد، من حيث الآحاد، فإنه يستغرقها بحصر كعشرة، ومثله النكرة المثناة من حيث الآحاد، كرجلين[١].

٦- ونقل حافظ الدِّين النسفي(ت٧١٠هـ) تعريفين للعام، هما:

أ- هو ما يتناول أفراداً متّفقة الحدود، على سبيل الشمول.

وبيّن أن هذا التعريف فيه احتراز عن المشترك، لأنه يتناول أفراداً مختلفة الحدود، وعلى سبيل البدل لا الشمول.

ب- هو كل لفظ ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى.

وبيّن أن المراد من الأسماء هنا المسميات، لا التسميات، وأن قوله لفظاً أو معنى تفسير للانتظام، أي إن ذلك اللفظ ينتظم جمعاً من الأسماء مرّة لفظاً نحو: زيدون، ومرّة معنى، نحو: مَنْ دعا ونحوها[٢].

ويبدو أن الشيخ النسفي(ت٧١٠هـ) لم يرتض التعريف الثاني، لأن فيه تقسيماً، ويقصد بذلك، قوله(لفظاً أو معنى)، والتقسيم في الحدود باطل، لأن شرط الحد الاطراد والانعكاس، حتى يحصل الجمع والمنع، أي أنْ يكون التعريف جامعاً مانعاً، وهذا لا يحصل إلاَّ إذا اشتمل الحدّ على جميع أفراد المحدود، وهذا لا يتحقق في الحدّ المنقسم[٣].

وقد نبّه مُلاجيون(ت١١٣٠هـ) إلى أن الشيخ النسفي(ت٧١٠هـ) لم يذكر الاستغراق في العامّ، وإنما اكتفى بالتناول تبعاً لفخر الإسلام البزدوي (ت٤٨٢هـ) الذي لا يشترط في العامّ الاستغراق لجميع الأفراد[٤].

---

(١) جمع الجوامع بشرح الجلال المحلي وحاشية البناني ١/ ٤٠٠.

(٢) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١/١٥٩.

(٣) المصدر السابق.

(٤) شرح نور الأنوار على المنار لملاجيون ١/ ١٦٠.

٧- وقال محمد بن فراموز المعروف بملاخسرو (ت٨٨٥هـ):

العامّ لفظ يستغرق مسميات غير محصورة[١].

وشرح تعريفه هذا فقال:

قوله: (لفظ) احترز به عن المعنى، أي إنه يرى تصحيح أن العموم من عوارض الألفاظ.

وقوله: (يستغرق مسميات) قيد خرج به العَلَم، واسم الجنس، والتثنية، والجمع المنكر.

وقوله: (غير محصورة) أي لم يوجد في اللفظ ما يدل على الحصر، فلا يخرج نحو السماوات، ويخرج أسماء العدد، والجمع المعهود لكونها محصورة[٢].

التعريف المختار:

لم نجد فيما ذكرناه وما لم نذكره من تعريفات العامّ ما هو سالم من الاعتراضات، وقد عرضنا طائفة من هذه التعريفات من مذهبي الشافعية والحنفية، وبيّنا محترزاتها بلسان أصحابها، أو شرّاح كتبهم، وقد رأينا اختيار تعريف شاع عند الباحثين والدارسين، هو تعريف القاضي البيضاوي (ت٦٨٥هـ) في المنهاج، وهو:

العامّ لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد[٣].

وهذا التعريف موافق لما جاء في أصله الذي أخذ منه، وهو (الحاصل)

---

(١) منهاج الوصول بشرح نهاية السول ٢/٥٦، والإبهاج لابن السبكي ٢/٨٢، والسراج الوهاج في شرح المنهاج للجاربردي ص٤٩٧.

(٢) الحاصل ص٤٩٩، بتحقيق د.عبدالسلام محمود أبو ناجي.

(٣) منهاج الوصول بشرح نهاية السول ٢/٥٦، والإبهاج لابن السبكي ٢/٨٢، والسراج الوهاج في شرح المنهاج للجاربردي ص٤٩٧.

لتاج الدين الأرموي(ت٦٥٢هـ)[١]، بل هو تعريف الإمام فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ) في المحصول[٢].

ونذكر فيما يأتي محترزات هذا التعريف وما اعتُرِض به عليه، وما أجيب به عن هذه الاعتراضات.

قوله: (لفظ) جنس، وباقي القيود كالفصل، ونبّه الإسنوي(ت٧٧٢هـ) إلى أن استعمال(كلمة) أولى من استعمال(لفظ) في التعريف لكون اللفظ جنساً بعيداً، بدليل إطلاق اللفظ على المهمل والمستعمل، مركباً كان أو مفرداً، بخلاف الكلمة[٣].

وذكر الجاربردي(ت٧٤٦هـ) أن بقوله(اللفظ) أخرج الأفعال؛ لأنها لا تقع إلاّ مشخّصة غير مستغرقة، كصلاة النبي ﷺ داخل الكعبة، فإنها إمّا أن تكون فرضاً أو نفلاً[٤].

وقوله: (يستغرق) أي يشمل شمولاً استغراقياً، وبهذا القيد خرج ما ليس مستغرقاً استغراقاً شمولياً، كالمطلق، أو النكرات المثبتة، سواء كانت مفردة كرجل، أو مثناة كرجلين، أو مجموعة كرجال، وكالأعداد، نحو عشرة، فإن العشرة مثلاً لا تستغرق جميع العشرات.

وقوله: (جميع ما يصلح له) أي جميع ما وضع اللفظ له، أي أنّ كل ما لم يوضع له اللفظ ليس صالحاً للدخول فيه، فـ(مَنْ)، مثلاً، موضوعة

---

(١) الحاصل ص٤٩٩، بتحقيق د.عبدالسلام محمود أبو ناجي.

(٢) المحصول ١/٣٥٣، وعرفه بأنه: اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد.

(٣) نهاية السول ٢/٥٦.

(٤) السراج الوهاج ١/٤٩٧. تحقيق د.أكرم محمد أوزيقان، نشر دار المعراج الدولية للنشر/ط١/١٤١٦، ١٩٩٦م/الرياض.

للعاقل، فكل عاقل صالح لأن تتناوله (مَنْ) فيدخل فيها.

وقوله: (بوضع واحد) احتراز عن المشترك الذي يدل على معانيه المتعدّدة، بأوضاع متعدّدة[1].

وقد ذكر الإسنوي (ت٧٧٢هـ) أربعة اعتراضات على هذا التعريف نذكرها فيما يأتي بإيجاز، كما نذكر ما أجيب به عنها.

١-عرّف العامّ باللفظ المستغرق، و(العامّ) و(المستغرق) لفظان مترادفان، والترادف في التعريفات الحقيقية بالحدّ والرسم لا يجوز[2]؛ إذْ هو تعريف للشيء بنفسه.

وهذا الاعتراض أو النقد، مما ذكره الآمدي (ت٦٣١هـ) لتعريف أبي الحسين البصري(ت٤٣٦هـ)[3].

٢-إنه غير مانع لدخول الفعل الذي ذكرت معه معمولاته من الفاعل والمفعول وغيرهما، نحو ضرب محمدٌ علياً، فإن هذا التركيب موضوع للدلالة على صدور الفعل من الفاعل على مفعوله بوضع واحد، فيصدق عليه تعريف العامّ، مع أنه ليس بعام[4].

وهو من الاعتراضات التي وجهها الآمدي(ت٦٣١هـ)[5] وابن الحاجب(ت٦٤٦هـ)[6] على بعض التعريفات.

٣-إنه غير مانع من جهة أخرى؛ إذْ ينتقض بأسماء الأعداد، لأن

---

(١) المصدر السابق، ونهاية السول ٥٦/٢، والإبهاج ٨٢/٢.

(٢) نهاية السول ٥٨/٢.

(٣) الإحكام ١٩٥/٢.

(٤) نهاية السول ٥٨/٢.

(٥) الإحكام ١٩٥/٢.

(٦) مختصر المنتهى بشرح العضد ٩٩/٢.

الأعداد لها أفراد وقد استغرقتها[1]، وهي ليست عامّة.

وهذا من اعتراضات ابن الحاجب(ت٦٤٦هـ) على التعريف[2].

٤-إنّ في التعريف دوراً، لأنه استخدم في التعريف لفظ(جميع) وهو من صيغ العموم، مما يترتب عليه أن معرفة العامّ متوقفة على معرفة لفظ(جميع)، وهو من أجزاء المعرّف، أي العامّ، وأخذ المعرّف قيداً في التعريف باطل[3].

وهو من الاعتراضات الذي ذكرها الأصفهاني (ت٦٥٣هـ)[4].

وقد أجاب بعض العلماء عن اعتراضات الإسنوي(ت٧٧٢هـ) المذكورة بإجابات نذكر منها ما يأتي:

١- أجيب عن الاعتراض الأول القائل بوجود الترّادف بين(العامّ) و(المستغرق) بوجهين:

الأول: عدم التسليم بالترادف بين اللفظين، لأن العموم لغةً معناه الشمول، والشمول والاستغراق لفظان مختلفان في معناهما.

الثاني: لو سُلّم أنهما مترادفان لغة، لكن لا يُسَلَّم بترادفهما في الاصطلاح، ولا مانع من تعريف العموم الاصطلاحي بالاستغراق لغةً، لأن العموم في الاصطلاح أخصّ من العموم اللغوي.

٢- وأجيب عن الاعتراض الثاني الذاهب إلى أن التعريف غير مانع لدخول الفعل الذي ذكرت معمولاته أو متعلقاته في التعريف، بأن الفعل ليس مستغرقاً لجميع ما يصلح له، لأن الفعل وهو الضرب وإن كان صالحاً

---

(١) نهاية السول ٥٨/٢.

(٢) مختصر المنتهى بشرح العضد ٩٩/٢.

(٣) نهاية السول ٥٨/٢.

(٤) الكاشف عن المحصول ٢١١/٤.

لكل ضرب، سواءً كان بالعصا أو بغيرها، لكنه ليس مستغرقاً لكل هذه الأنواع[1].

٣- وأمّا الاعتراض بأن التعريف غير مانع لدخول أسماء الأعداد، المستغرقة لأفرادها، مع أنها ليست عامّة، فأجيب عنه باختيار أنْ يكون المراد من الاستغراق استغراق الكلي لجزئياته، فتكون الأعداد خارجة عن التعريف، لأن الاستغراق فيها هو من استغراق الكل لأجزائه، وهو غير ما تقرّر في العامّ.

٤- وأمّا الاعتراض بوجود الدَّور في التعريف؛ لاستخدام كلمة (جميع) في التعريف المتوقّفة معرفتها على معرفة العامّ، فأجيب بأن معرفة جميع لا تتوقف على معرفة العموم الاصطلاحي، بل تتوقف على معرفة العموم اللغوي، فلا دور، لانفكاك الجهة[2].

ولم يذكر الإسنوي(ت٧٧٢هـ) الذي ذكر الاعتراضات المتقدمة جواباً عنها، ولكنه نبّه إلى ضعف ذلك، وعلّل بكونه عناية في الحد، وهي مما لا تنبغي[3].

على أنه مهما يكن من أمر فإنه لا توجد تعريفات للعام، سالمة من كلّ وجه، ولعلّ التعريف الذي اخترناه هو أقل التعريفات اعتراضات، وقد تلقّاه جمهور العلماء بالقبول، كما ذكرنا ذلك في بداية كلامنا عنه.

---

(١) انظر: أصول الفقه لأبي النور زهير ص٣٨٠-٣٨٤.

(٢) أصول الفقه لأبي النور زهير في الموضع السابق.

(٣) نهاية السول ٢/٥٨.

المبحث الثاني
صيغ العموم

تمهيد:

قبل الكلام عن صيغ العموم ننبّه إلى أن الأصوليين بحثوا في موضوع العامّ مسائل نظرية لا ينبني على بعضها ثمرات وآثار عملية واضحة، نكتفي منها بذكر مسألتين لهما صلة بموضوع صيغ العموم:

المسألة الأولى: الكلام في العموم، وهل هو من خواصِّ الألفاظ وصفاتها من حيث اللغة، بحيث لا يعرض على وجه الحقيقة إلاَّ لها، فلا يعرض للمعاني، أو أنه يتناول المعاني، أيضاً؟، وإذا عرض للمعاني فهل عروضه لها على وجه الحقيقة أو المجاز.

المسألة الثانية: الكلام عن العامّ، وهل له ألفاظ تخصّه أو لا؟، وإذا لم تكن له ألفاظ تخصّه فعلى أي شيء وضعت الألفاظ المسمّاة ألفاظُ أو صيغُ العمومِ؟.

وفيما يأتي كلام موجز عن هاتين المسألتين في مطلبين، وذلك قبل الكلام عن ألفاظ العموم.



المطلب الأول
فيما يعرض له العموم

ذهب جمهور علماء الأصول إلى أن العموم من خواصّ الألفاظ، بحسب اللغة، وأنه إذا أطلق لفظ (العامّ) لم يفهم منه إلا اللفظ، واختلفوا في عروضه للمعاني على أقوال، أهمها:

القول الأول: إنه لا عموم في المعاني، وأن العموم من خواصّ الألفاظ حقيقة[1]، ولا يصدق العموم في المعاني لا حقيقة ولا مجازاً[2].

القول الثاني: إن العموم يعرض للمعاني، أيضاً، ولكنه يعرض لها مجازاً لا حقيقة[3]، وهو اختيار بعض العلماء كابن السبكي (ت٧٧١هـ)[4].

القول الثالث: إن العموم يعرض للمعاني حقيقة، كما يعرض للألفاظ حقيقة[5]، وهو تصحيح واختيار ابن الحاجب (ت٦٤٦هـ)[6]، وقد اختار كمال الدين بن الهمام (ت٨٦١هـ) عروض العموم للمعاني حقيقة كابن الحاجب (ت٦٤٦هـ)، وعدّه من المشترك المعنوي بينهما[7].

---

(١) أصول السرخسي ١/١٢٥، والمستصفى ٢/٣٢، وبيان المختصر ٢/١٠٩، وجمع الجوامع ١/٤٠٣، ونهاية الوصول ٣/١٢٢٨، ونهاية السول ٢/٥٧، وتشنيف السامع ٢/٦٤٨، الفائق ٢/١٧٤، والبحر المحيط ٣/١١.

(٢) أصول السرخسي ١/١٢٥، والمستصفى ٢/٣٢، وبيان المختصر ٢/١٠٩، وجمع الجوامع ١/٤٠٣، ونهاية الوصول ٣/١٢٢٨، ونهاية السول ٢/٥٧، وتشنيف السامع ٢/٦٤٨، الفائق ٢/١٧٤، والبحر المحيط ٣/١١.

(٣) بيان المختصر ٢/٩، وشرح مختصر المنتهى للعضد ٢/١٠١، والفائق ٢/١٧٤.

(٤) الفائق ٢/١٧٤، والإبهاج ٢/٨٢.

(٥) جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية البناني ١/٤٠٣، والإبهاج ٢/٨٢.

(٦) شرح مختصر المنتهى للعضد ٢/١٠١، وتشنيف المسامع ٢/٦٤٨.

(٧) التحرير بشرح التقرير والتحبير ١/١٨٢، وأصول الفقه للشيخ محمد الخضري ص١٤٨.

وقد ذكرت لكل هذه الأقوال أدلّة خاصة، نذكر أهمها فيما يأتي:

أولاً: يمكن الاستدلال لمن منع عروض العموم للمعاني بأن الكلام عن العامّ في مباحث الأصوليين، إنما هو عن الألفاظ، فالعام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له، كما سبق ذكره في تعريفه، فإلصاق العموم بالمعاني لا يناسب هذا الإطلاق.

ثانياً: واستُدِلَّ للقائلين بأن العموم يعرض للمعاني مجازاً، لا حقيقة، بأدلة متعدّدة، منها:

١- لو كان العامّ حقيقة في المعنى لاطّرد، ولكنه غير مطّرد، بيان ذلك أن المعاني الجزئية نحو الفعل المخصوص لا توصف بكونها عامّة[١].

٢- إن العموم هو شمول أمر لمنفرد، كشمول معنى الإنسان لأفراده المتعدّدين المتحقق فيهم معنى الإنسانية، أمّا عموم المطر ونحوه فليس كذلك، إذْ هو لا يكون أمراً واحداً يشمل الأطراف، بل كل جزء من أجزاء المطر حصل في جزء من أجزاء الأرض، وهو في مكانٍ ما غيره في المكان الآخر[٢].

ثالثاً: واستدلّ القائل بأن العموم يعرض للمعاني حقيقة كما يعرض للألفاظ، بأدلّة منها:

١- إن العرب وصفت المعاني بالعموم، فقالت: مطرٌ عامّ، وخصبٌ عامّ، وقحطٌ عامّ، وعم الملِكُ الناس بالعطاء.

ويقال: الوجود يعمّ العَرَضَ والجوهر.

---

(١) الإحكام ٢/١٩٨، ونهاية الوصول ٢/١٢٣٠، ١٢٣١، والفائق ٢/١٧٥.

(٢) الإحكام ٢/١٩٨، والإبهاج ٢/٨٢، ونهاية السول ٢/٥٧.

وأجيب ذلك: بأن الاستعمالات المذكورة: وما شابهها هي استعمالات مجازية؛ لأن العموم ليس متصوّراً فيما ذكروه من الأمثلة، فالمطر المختصّ بأرض قوم غير المطر الذي اختصّ بأرض الآخرين، وكذلك الخصب والقحط والعطاء وغير ذلك، هذا بخلاف اللفظ العامّ كالرجال، مثلاً، فإنه لفظ واحد يشمل جميع من سمي بالرجل، وإذا كان الأمر كذلك تعيّن أن يكون الاستعمال مجازاً لعلاقة المشابهة[1].

٢- واستدلّ ابن الحاجب(ت٦٤٦هـ) بأن العموم في اللغة هو شمول أمر لمتعدّد، وهذا المعنى موجود بعينه في المعنى كما هو في اللفظ، إذْ يُتَصَوَّر شمول أمر معنوي لأمور متعدّدة، ولهذا يقال عمّ المطر، أو مطرٌ عامّ، وحاجة عامّة، وعلّة عامّة، ومفهوم عامّ، ويقولون: الوجود يعمّ العَرَض والجوهر، والأصل في الإطلاق الحقيقة[2].

ولهذا الدليل شبه بالدليل الذي قبله، ويجاب عنه بما أجيب به عن الدليل المذكور.

٣- إن الإنسان يتصوّر المعاني الكلية، فإنها شاملة لجزئياتها المتعدّدة الداخلة فيها، كالحيوان الشامل للكثيرين المختلفين في الحقيقة، والإنسان الشامل للكثيرين المتفقين في الحقيقة، فالمعاني الكلية عامّة، تشمل جزئياتها المتعدّدة[3].

وأجيب عن ذلك بأن المنطقيين يقولون ذلك للكلي لا للعامّ، إذ العامّ والخاصّ، عندهم، إنما يقالان كمفهومين يصدق أحدهما على كل ما يصدق عليه الآخر من غير عكس، أو يصدق كل منهما على بعض ما

---

(١) نهاية الوصول ١٢٢٩/٣، ١٢٢٣٠.

(٢) مختصر المنتهى بشرح العضد ١٠١/٢، ونهاية السول ٥٧/٢.

(٣) الإحكام ١٩٩/٢، ومختصر المنتهى بشرح العضد ١٠١/٢، ونهاية السول ٥٧/٢.

يصدق عليه الآخر فقط[1].

هذا وقد نقل المحقق التفتازاني(ت٧٩٢هـ) عن بعض العلماء أن النزاع في هذه المسألة لفظي، لأنه إنْ أريد بالعموم استغراق اللفظ لمسميات، كما هو مصطلح عليه عند الأصوليين فهو من عوارض الألفاظ خاصّة، وإن أريد به شمول أمر لمتعدّد فإنه يعرض للألفاظ والمعاني، وإنْ أريد به شمول مفهوم لأفراد على ما عليه مصطلح أهل الاستدلال فإنه يكون من عوارض المعاني الخاصة[2].

ولا يبدو أن مثل هذا التبرير متّجه، لأن الكلام إنما هو في مبحث الأقوال، ووفق مصطلح الأصوليين.

وقد انتهى الصفي الهندي(ت٧١٥هـ) إلى أن الحق هو التفصيل في المسألة، وتوقفها على معرفة المراد من المعاني التي تتصف بالعموم أو لا تتصف.

فإذا كان المراد من المعاني، المعاني الموجودة في الخارج، فالقول: بأنها لا تتصف بالعموم حق؛ لأن كل ما هو موجود في الخارج لا بدّ أن يكون متخصّصاً بمحل وحال مخصوص، ومتخصّصاً بعوارض لا توجد في غيره، وفي هذه الحالة يستحيل أن يكون شاملاً لأمور متعدّدة، فلا يكون العموم من صفات المعاني.

وإنْ كان المراد مطلق المعاني سواء كانت ذهنية أو خارجية، فالقول بأنها لا تتصف بالعموم باطل، إذ المعاني الكلية عامّة، بمعنى أنها معنى واحد شامل لأمور كثيرة.

---

(١) حاشية التفتازاني على شرح مختصر المنتهى للعضد ١٠١/٢.

(٢) المصدر السابق.

المطلب الثاني
للعموم ألفاظ تخصّه

والمسألة الثانية، هي في صيغ العموم، وما وُضِعَتْ له، أو هل للعموم صيغ تخصّه، أو لا ؟

وقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب عدّة، نذكر منها:

المذهب الأول: أن للعموم صيغاً موضوعة له، أي للاستغراق، إلاَّ أن يُتَجَوَّز بها عن وضعها، وهو مذهب الشافعي(ت٢٠٤هـ)، وجماهير المعتزلة والفقهاء[١].

المذهب الثاني: أنه لا توجد صيغة للعموم في لغة العرب، ونسب ذلك للمرجئة[٢]، ويطلق عليهم أرباب الخصوص، ويرون أن صيغ العموم موضوعة لأقلّ الجمع، وهو إمَّا الثلاثة أو الاثنان، على اختلاف فيه، فهو من المجمل في العموم[٣]، ونسب ذلك إلى أبي هاشم الجبائي(ت٣٢١هـ)، ومحمد بن شجاع الثلجي(ت٢٦٦هـ)[٤].

المذهب الثالث: أنه لم توضع صيغ لا لخصوص ولا لعموم، وأقل الجمع داخل فيها ضرورة صدقِ اللفظ بحكم الوضع، ويطلق على أصحاب هذا المذهب الواقفية[٥].

---

(١) التبصرة ص١٠٥، والمستصفى ٣٦/٢، والإحكام ٢٠٠/٢، ونهاية الوصول ١٢٦٣/٤، والفائق ١٧٧/٢، وتشنيف المسامع ٦٥٩/٢، وأصول الفقه للخضري ص١٤٨.

(٢) الإحكام ٢٠٠/٢.

(٣) نهاية الوصول ١٢٦٥/٤، والفائق ١٧٨/٢، وتشنيف المسامع ٦٥٨/٢.

(٤) الإحكام ٢٠٠/٢، التبصرة ص١٠٦.

(٥) أصول الفقه للشيخ محمد الخضري ص١٤٨.

ولهم في بيان رأيهم قولان:

أحدهما: أن ما يُظَنّ أنه من صيغ العموم مشترك بين العموم والخصوص، وهذا رأي أكثر الواقفية.

ثانيهما: أنّا لا ندري عن تلك الصيغ، أهي حقيقة في العموم مجاز في الخصوص، أم على العكس من ذلك، أم هي مشتركة بينهما ؟

وذكر أن هذا التفسير والبيان لمعنى الوقف هو اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني(ت٤٠٣هـ)، وينسب إلى بعض الواقفيّة التفصيل والتفريق بين الأمر والنهي والوعد والوعيد وبين الأخبار، فَقَطَع بالعموم فيما عدا الأخبار وتوقف في الأخبار(١).

واختار الآمدي(ت٦٣١هـ) صحة الاحتجاج بهذه الألفاظ في الخصوص لكونه مراداً من اللفظ يقيناً، سواء أريد به الكل أو البعض، والوقف فيما زاد على ذلك(٢).

وقد اختار جمهور العلماء المذهب الأول، واستدلُّوا له بطائفة من الأدلّة، منها:

١- إن العموم معنى من المعاني المقبولة، والحاجة ماسّة إلى التعبير عنه، فيكون الداعي إلى وضع لفظ بإزاء هذا المعنى حاصلاً، ولا يوجد مانع من وضعه(٣).

ورُدَّ هذا الدّليل بطائفة من الاعتراضات، منها: أنه قياس في اللغة،

---

(١) الإحكام٢/٢٠١، والتبصرة ص١٠٥، والفائق ٢/١٧٨، ونهاية الوصول ٤/١٢٦٤.

(٢) الإحكام ٢/٢٠١.

(٣) التبصرة ص١٠٩، والإحكام٢/٢٠٣، ونهاية الوصول ٤/١٢٦٥، والفائق ٢/١٧٩، وتشنيف المسامع ٢/٦٥٩، وأصول الفقه للخضري ص١٤٩.

واللغة لا تثبت بالقياس، وإنما هي توقيف ونقل، ولو سلّم أن ذلك مما توجبه الحكمة فلا تسلّم عصمة واضعي اللغة حتى لا يخالفوا الحكمة، وقد حصل أن وجدت معانٍ معقولة فلم يضعوا بإزائها ألفاظاً تخصّها، فقد عقلوا معنى الماضي والحال والمستقبل، ولم يضعوا للحال لفظاً مخصوصاً، وعقلوا الروائح والألوان ولم يضعوا لها ألفاظاً تخصّها، وإنما عرّفوها بالإضافة[1]، كقولهم رائحة المسك، ورائحة التفاح، ورائحة الورد، وغير ذلك.

٢- إن الألفاظ تؤكَّد بما يفيد الاستغراق، فيقال: أكرم العلماء كلهم، وكافئ الناجحين أجمعين، وتأكيد الشيء لابدّ أن يكون موافقاً ومطابقاً لمعناه، ولذلك كان تأكيد الخصوص غير تأكيد العموم، فيقال: أعط زيداً عينه، ولا يقال: أعط زيداً كلّهم[2].

٣- إجماع الصحابة وأهل اللغة على أن للعموم صيغاً تخصه، والدليل على ذلك أنهم أجروا ألفاظاً من الكتاب والسنة على العموم، واحتجوا بها على ذلك، من دون نكير من أحدٍ منهم، والأمثلة على ذلك كثيرة جداً[3].

٤- إنه يحسن إِتْبَاعُ هذه الألفاظ الاستثناء، فنقول: من دخل دراه فهو آمن إلاّ فلاناً، والاستثناء: إخراج ما يجب دخوله لولا الاستثناء، وهذا دليل على أن كلّ أفراد الجنس داخلة فيه[4].

---

(١) أصول الفقه للخضري ص١٤٩، وانظر تفصيلاً لهذه الاعتراضات على هذا الدليل في: التبصرة ص١٠٩، ونهاية الوصول ١٢٦٦/٤.

(٢) نهاية الوصول ١٢٩٩/٤، وأصول الفقه للخضري ص١٥٠.

(٣) التبصرة ص١٠٧، والفائق ١٨١/٢، ونهاية الوصول ١٢٦٨/٤-١٢٩٨، وفي هذا المصدر نصوص كثيرة فانظرها، وانظر ما أثير حولها من اعتراضات.

(٤) التبصرة ص١٠٨، والإحكام ٢٠٤/٢، ونهاية الوصول ١٣٠٧/٤، وأصول الفقه للخضري ص١٥٠.

ورُدَّ هذا الدليل بأن الاستثناء لا يقتصر على الفائدة المذكورة، بل إنه يفيد إلى جانب ذلك إخراج ما يصلح أن يدخل تحت المستثنى منه، ويُتَوَهَّم أن يكون مراداً به، واللفظ عند أهل الوقف للعموم، فالاستثناء لقطع صلاحية العموم، لا لقطع وجوب الدخول[1].

واستدلَّ أرباب الخصوص بأدلَّة، منها:

١- إن أقلّ الجمع هو القدر المتيقّن دخوله تحت اللفظ، والباقي مشكوك فيه، ولا سبيل إلى إثبات حكم الشك.

ورُدَّ هذا الدليل بأنّ كون أقل الجمع متيقّناً لا يدل على كونه مجازاً فيما زاد عليه، كما أن كون الأمر متيقناً في الندب لا يدلّ على كونه مجازاً في الوجوب[2].

٢- إن أكثر استعمال هذه الصيغ في الخصوص، ولولا أنها للخصوص لم يكثر استعمالها فيه.

ورُدَّ بعدم التسليم بذلك، ولو سُلّم فليس في ذلك دلالة عى أن هذه الصيغ حقيقة في الخصوص، ومجاز في العموم، ويدلّ على ذلك أن استعمال لفظ(الغائط) و(العذرة) غالب في الخارج القذر من الإنسان، وإن كان مجازاً فيه، وحقيقة في الموضع المطمئن من الأرض[3].

٣- إنه لا يحسن الاستفهام عن إرادة البعض، بخلاف العموم الذي يحسن الاستفهام فيه، مما يدلّ على عدم احتمال هذه الألفاظ للعموم.

---

(١) أصول الفقه للخضري ص١٥٠.

(٢) الإحكام ٢/٢١٨، وأصول الفقه للخضري ص١٥٢.

(٣) التبصرة ص١١١، والإحكام ٢/٢١٨.

ورُدَّ بأن حسن الاستفهام عن إرادة العموم لا يخرج الصيغة عن كونها حقيقة في العموم، وعدم حسن الاستفهام عن البعض لتيقّنه لا يوجب كون الصغية حقيقة فيه[1].

واستدلَّ الواقفية بطائفة من الأدلَّة، منها:

١- لو كانت هذه الألفاظ للعموم فطريق معرفتها لا يخلو إمَّا أن يكون العقل أو النقل عن أهل اللغة- آحاداً أو تواتراً- أو عن الشارع، أمَّا العقل فلا مدخل فيه في إثبات اللغات؛ لأن اللغة لا تثبت بالعقل، والنقل آحاداً لا تقوم به حجّة، والتواتر لا يمكن ادّعاء وجوده، لأنه لو وجد لأفاد علماً ضرورياً، ولو أفاد ذلك لم نخالفه[2].

وحاصل هذا الدليل المطالبة بالدليل المعتدّ به، وقد أجاب أهل العموم بأنهم أقاموا الدليل على ذلك[3].

٢- إنه يحسن الاستفهام عند إطلاق هذه الألفاظ، أيراد بها البعض، أو يراد بها الكل، فإذا قال من تجب طاعته: أكرم من أطاعني، حَسُنَ أن يقال له: وإن كان فاسد الأخلاق، فيجيب بلا أو نعم، وإذا قال: من أخذ مالي فاضربه، حسن أنْ يُقال: وإن كان ابنك؟ فيجيب بلا أو نعم، وهذا دليل على أن اللفظ مشترك في وضعه[4].

ورُدَّ ذلك بأنّ المجاز يكثر استعماله في هذه الألفاظ، ومتى كثر استعمال المجاز حسن الاستفهام[5].

---

(١) الإحكام ٢/٢١٩.

(٢) التبصرة ص١١٠، وأصول الفقه للخضري ص١٥٢.

(٣) أصول الفقه للخضري ص١٥٢.

(٤) المصدر السابق.

(٥) أصول الفقه للشيخ محمد الخضري ص١٥٣.

وبتأمّل آراء أصحاب المذاهب وأدلتهم واعتراضاتهم على أدلّة بعضهم، يتّضح لنا أن ما توجّه إليه جمهور العلماء من اعتماد وجود صيغ للعموم تدل على استغراقها لجميع ما يصلح لها هو الراجح، وأن العلماء استدلّوا على الأحكام الشرعية، وأثبتوا حليّة وحرمة كثير من الأمور بمثل هذه الألفاظ، منذ عصر الصحابة وإلى يوم الناس هذا، ولولا ذلك ما بقيت الأحكام ولا استمرّ نفاذها، فدعوى الخصوص دعوى غريبة يدحضها الواقع الاستعمالي من قبل علماء الشرع واللغة، والتوقّف يمثّل موقف الحريص على التأكّد من عموم اللفظ، بما يشهد له من قرينة أو دليل آخر.

المبحث الثالث
حكم العامّ من حيث القَطْعِيَّة والظَّنِّية

ومن الموضوعات التي بحثها العلماء القائلون بأن للعام صيغاً تخصه، نوع دلالة العامّ المجرد عن القرائن، أهي ظنية أم قطعية؟، بعد اتفاقهم على أنه إنْ صاحبته قرينة حمل على ما تقتضيه القرينة؛ فإن كانت من القرائن النافية لاحتمال التخصيص، بقي على عمومه، وتناوَلَ كلّ ما يصدق عليه من الأفراد قطعاً، وإن دلّت القرينة على إخراج بعض أفراده منه كانت دلالته على ما بقي من أفراده ظنيّة؛ لاحتمال أن تخرج منه أفراد أخر بدليل آخر، وإذا كان ظنياً جاز تخصيصه بما هو ظني في دلالته كخبر الواحد والقياس باتفاق العلماء.

وتوضيحاً لذلك نذكر أن قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [البقرة١٩٣]، عامٌّ خُصّ منه الذِّمِّيّ والمستأمن بالإجماع، فصحّ أن يخصّ بعد ذلك بقوله ﷺ لخالد بن الوليد(٢١هـ) رضي الله عنه: «لا تقتلن امرأة ولا عسيفاً»(١)، مع أنه خبر واحد، كما صحّ أنْ يخصّ بالقياس، فيمنع قتل المشلول قياساً على المرأة، بجامع أن كلاًّ منهما ليس من أهل الحرابة، أي أنه كما لا تقتل المرأة لا يقتل المشلول، وهذا قياس ظني(٢).

---

(١) إن النبي ﷺ بعد أنْ مرّ بامرأة مقتولة في بعض غزواته قال: «ما بال هذه تقتل، ولاتقاتل» ثم قال لرجل: «انطلق إلى خالد فقل له: إن رسول الله ﷺ يأمرك أن لا تقتل ذرية ولا عسيفاً»، وراه أحمد وابن حبان والحاكم وأبو داود والنسائي والبيهقي من حديث رباح بن الربيع بلفظ: «ما كانت هذه لتقاتل...» الحديث. انظر: التلخيص الحبير ١٠٢/٤.

(٢) إتحاف الأنام ص١٣٧.

وفيما عدا ما تقدّم فإن العلماء وإن اتفقوا على شمول العامّ لجميع الأفراد الصالحة للدخول تحت ألفاظه، لكنهم اختلفوا في نوع هذه الدلالة وقوّتها على أقوال:

القول الأول: إنه على العموم حتى يقوم الدليل على الخصوص، ولكن دلالته على العموم ليست قطعيّة، كما هي دلالة الخاصّ، بل هي دلالة ظنيّة محتملة حتى جاز تخصيص العامّ بالقياس، وجعلوا الثابت بالقياس أولى من الثابت بالعموم[1]، ورجّحوا خبر العرايا الخاصّ على عموم قوله ﷺ: «التمر بالتمر مثلاً بمثل»[2]، في حكم العمل به.

وهذا هو رأي الأكثر من العلماء، ولا سيّما الشافعية والحنابلة وبعض الحنفية كالإمام أبي منصور الماتريدي(ت٣٣٣هـ)[3].

القول الثاني: إنه يوجب الحكم قطعاً وإحاطة بمنزلة الخاصّ، أمراً كان أو نهياً، أو خبراً.

وهو مذهب جمهور علماء الحنفية[4]، إلاّ عامّاً يمتنع القول بعمومه، لكون المحل غير قابل له، فإنه يجب فيه التوقف حتى يتبيّن المراد منه بدليل

---

(١) تقويم الأدلّة ص٩٦، وأصول السرخسي ١/١٣٢، وجمع الجوامع بحاشية البناني ١/٤٠٧، وتيسير التحرير ١/٦٧، والبحر المحيط ٣/٢٧، والتوضيح بحاشية التلويح ١/٦٨.

(٢) جزء من حديث صحيح رواه مسلم عن عبادة بن الصامت. انظر: سبل السلام ٣/١٤(تصحيح وتعليق: حسين قاسم الحسيني) طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

(٣) فواتح الرحموت ١/٢٦٥.

(٤) تقويم الأدلّة ص٩٦، وأصول السرخسي ١/١٣٢، وجمع الجوامع بحاشية البناني ١/٤٠٧، وتيسير التحرير ١/٢٦٧، والبحر المحيط ٣/٢٦، وشرح نور الأنوار على المنار لملاجيون ١/١٦٤.

آخر ، وعلى هذا لا يجوز تخصيصه لا بخبر الآحاد ، ولا بالقياس[1] .

والقطعي يطلق على ما لا يحتمل الخلاف أصلاً ، ولا يجوّزه العقل ، ولو مرجوحاً ضعيفاً .

ويطلق على ما لا يحتمل الخلاف احتمالاً ناشئاً عن دليل ، وإن احتمل احتمالاً مّا ، والمراد من القطعية في الكلام عن العامّ ، هو القطعيّة بالمعنى الثاني[2] .

القول الثالث: إن العامّ يثبت به أخصّ الخصوص حتى تقوم الدلالة على العموم[3] ، أي إن حكمه التوقف فيما وراء أخصّ الخصوص ، والمراد من أخصّ الخصوص حمل صيغ الجموع على أقلّ الجمع ، سواء كان اثنين ، أو ثلاثة ، على خلاف بين العلماء فيه ، وحمل صيغ الجنس على الواحد[4] .

القول الرابع: إن حكم العامّ التوقف فيه حتى يتبيّن المراد به ، كالمشترك والمجمل ، وأطلق بعض العلماء كالسرخسي(ت٤٩٠هـ) على هؤلاء (الواقفية) .

وسبق أن بيّنا أن المراد بالواقفية هنا هم القائلون بأنه يدلّ على أخصّ الخصوص ، والتوقف عندهم هو فيما جاوز ذلك ، وأطلق الدبوسي(ت٤٣٠هـ) على هؤلاء (بعض الأحداث) ، قال: «قال بعض الأحداث ممّن لا سلف لهم في القرون الثلاثة: إن حكم العامّ الوقف فيه حتى يتبيّن المراد به كالمشترك»[5] .

---

(١) فواتح الرحموت ١/٢٦٥ ، ومرآة الأصول ١/٣٥٣ ، وكشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١/١٦٥ .

(٢) المصادر السابقة .

(٣) تقويم الأدلّة ص٩٧ ، وأصول السرخسي ١/١٣٢ .

(٤) التوضيح بحاشية التلويح ١/٦٦ .

(٥) تقويم الأدلّة ص٩٦ ، وأصول السرخسي ١/١٣٢ .

وقد استدلَّ أصحاب هذه الأقوال كل منهم بما يراه داعياً إلى الأخذ بما ذهب إليه، ونذكر فيما يأتي أهم ما استدلّ به كل منهم.

أولاً: استدلَّ أصحاب القول الأول الذاهبون إلى ظنيّة دلالة العامّ، بأن أكثر ما ورد من ألفاظ العموم في الاستعمال كان مراداً به بعض ما يشتمل عليه اللفظ، حتى قيل: ما من عام إلاّ وقد خُصّ، وحتى هذه القضية الكلية خُصِّصَت، أيضاً، بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النساء:١٧٦]، وكثرة التخصيصات وإرادة بعض الأفراد دون بعض تستلزم الاحتمال في اشتمال العامّ على كلّ جزئي من جزئياته، الأمر الذي ترتب عليه أنْ تصير دلالته ظنية[١].

وَرُدّ الدليل بمنع كثرة إرادة بعض أفراد العامّ منه؛ لأن ذلك إنما يكون إذا اقترنت به قرينة تدل على هذه الإرادة، أي الاقتصار على البعض، أو إخراج البعض، سواء كانت هذه القرينة لفظية أو غيرها، وهذا قليل جداً.

أمّا إذا جاء دليل من نص يخرج بعض الأفراد من مشتملات العامّ فهذا هو الكثير، ولكنه لا يدل عل أن العامّ أريد به بعضه، بل يدل على الإخراج من حكم عام كان ينتظمه وينتظم غيره من الأفراد، وذلك نسخ لحكم الفرد المخرج[٢].

وعقّب الشيخ محمد الخضري(ت١٣٤٥هـ) على هذا بأنه كلام وجيه جداً، بناء على ما قدّره الحنفية من اشتراط المقارنة في المخصّص، وأن النصّ المتراخي فَضْلا عن أنه لا يسمَّى مخصصاً، لا يدل على أنه أريد بالعام بعض أفراده[٣].

---

(١) أصول الفقه للشيخ محمد الخضري ص١٥٥، وأصول الفقه لأبي النور زهير ٣٩٦/١، وحاشية الإزميري على مرآة الأصول ٣٥١/١.

(٢) أصول الفقه للشيخ محمد الخضري ص١٥٦.

(٣) المصدر السابق، وأصول الفقه لأبي النور زهير ٣٩٦/١، وفواتح الرحموت ٢٥٦/١.

ثانياً: واستدلَّ الحنفية على قطعية دلالة العامّ بما يأتي:

١- إن الألفاظ العامة قد وضعت للدلالة على مسمى معيّن، لذا ينبغي أن نقطع باستعمالها فيه عند الإطلاق، ما لم توجد قرينة تصرفها عن حقائقها، إذْ لا قول باستعمال اللفظ مجازاً إلاّ بقرينة، كالخاص الموضوع لمعنى واحد على سبيل الانفراد، فإنه يدل على مسماه قطعاً، ما لم توجد قرينة تصرفه عن معناه الخاصّ الموضوع له، ومجرد الاحتمالات التي لا دليل عليها لا أثر لها في الألفاظ[١].

٢- عمل الصحابة بعمومه، إذ الشواهد على ذلك كثيرة، نكتفي منهابذكر ما يأتي:

أ- احتجاج عمر بن الخطاب(ت٢٣هـ) ﷺ في إبقاء أرض السواد عند أهلها بقوله تعالى:﴿ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ ﴾ إلى قوله: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُو مِنْ بَعْدِهِمْ ﴾ [الحشر٨-١٠]، إذْ قال عمر(ت٢٣هـ): أَمَا إني لو قسمتها بينكم لم يكن لمن يجيء بعدكم نصيب في الفيء، والله تعالى جعل لهم نصيباً، فرجعوا إلى قوله، وهذه الآيات غاية في العموم.

ب- لما أراد عثمان بن عفان(ت٤٠هـ) ﷺ رجم امرأة ولدت لستة أشهر قال ابن عباس(ت٦٨هـ) ﷺ أَمَا إنها لو خاصمتكم بكتاب الله تعالى لخصمتْكُم، إن الله تعالى يقول:﴿ وَحَمْلُهُ، وَفِصَالُهُ، ثَلَاثُونَ شَهْرًا ﴾ [الأحقاف١٥]، وقال:﴿ وَفِصَالُهُ، فِي عَامَيْنِ ﴾ [لقمان١٤]، فيبقى للحمل ستة أشهر، فأخذوا بقوله.

---

(١) انظر: حاشية الإزميري على مرآة الأصول ٣٥١/١، في المعنى المذكور، وذكر أنه أجيب عن الدليل أيضاً، بأنه إنْ أريد باحتمال العامّ التخصيص، مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد هٰهنا، وهو عدم الاحتمال الناشيء عن دليل.

ج- واختلف علي بن أبي طالب(ت٤٠هـ) وعبدالله بن مسعود(ت٣٢هـ) رضي الله عنهما، في عدّة المتوفى عنها زوجها، إذا كانت حاملاً، فقال عليﷺ أَبْعَدُ الأجلين لعموم آيتي عدّة الوفاة وعدة الحوامل، وقال ابن مسعود(ت٣٢هـ) عدّتها بوضع ما في بطنها، لأن آية وضع الحمل آخرهما نزولاً، وهما آيتان عامّتان، واحتجا بهما(١).

واعترض على الدليل بأن العموم عرف بدلائل وأحوال اقترنت بالألفاظ، وليس من ذات الألفاظ.

وردّ الاعتراض بعد التسليم بما قيل، بل إن العموم ظهر ولم يظهر له سبب آخر إلاّ عموم النصّ، فلا يحمل على سبب آخر(٢).

ثالثاً: واستدلّ القائلون بأن الثابت بالعام هو أخص الخصوص، بأن أخصّ الخصوص ثابت يقيناً سواء كان المراد به الخصوص أو العموم، فللتيقّن به جعلناه مراداً، فزال معنى الاشتراك فيه(٣).

وقالوا إن إرادة الثلاث من لفظ الجماعة، وإرادة الواحد من لفظ الجنس متيقّن به، فمطلق اللفظ في ذلك بمنزلة الإحاطة عند اقتران البيان باللفظ، وذلك موجَبُ الكلام، وكذلك أخصّ الخصوص مُوجَبُ مطلق لفظ العامّ(٤).

---

(١) تقويم الأدلّة ص٩٧، ٩٨، والآيتان العامتان هما: قوله تعالى بشأن عدة الحوامل: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق٤]، وقوله تعالى بشأن المتوفى عنهن أزواجهن: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة٢٣٤].

(٢) تقويم الأدلّة ص٩٧، ٩٨، وكشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١٦٦/١.

(٣) المصدران السابقان.

(٤) تقويم الأدلّة ص٩٧، ٩٨، وأصول السرخسي ١٣٤/١.

ويُعَدّ هؤلاء -أي أرباب أخص الخصوص- نوعاً من الواقفية كما قال أبو زيد الدبوسي(٤٣٠هـ)[1].

رابعاً: واستدلَّ القائلون بالتوقف بأن العامّ كالمشترك في استعماله، فهو يذكر ويُراد به الخاصّ، كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ﴾ [آل عمران١٧٣]، والمراد به رجلٌ واحد، وقد يستعمل لفظ الجماعة ويراد به الفرد، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾ [الحجر٩]، فيكون اللفظ العامّ في احتماله العموم، واحتماله الخصوص، بمنزلة اللفظ المشترك، والمشترك من أسباب الإجمال، ومما يجب التوقف فيه حتى يتبيّن المراد، وعلى هذا فمن الممكن أن نقول إن اللفظ العامّ مجمل في معرفة المراد منه حقيقة، للاحتمالات المذكورة[2].

تلك هي وجهات النظر في الآراء التي تقدّم عرضها بشأن حكم العامّ وقوة دلالته، والنظر فيها يقتضينا استبعاد قول من رأى حمل العامّ على أخص الخصوص، أو رأى التوقف فيه كالتوقف في المشترك أو المجمل، إذْ لم نجد لهذين القولين أدلّة وجيهة يُعتدّ بها، كما لم تذكر لأقوالهم ثمرات وآثار خالفوا بها قول جمهور العلماء القائلين بالدلالة الظنية للعام، أو قول جمهور علماء الحنفية القائلين بالدلالة القطعية، وإن كانت تستلزم أقوالاً مخالفة، ولكني لم أجد تنصيصاً على ذلك.

ويحسن بنا قبل أن نبين ما هو الراجح من الرأيين في هذه المسألة، أن نذكر بعض الثمرات والآثار المترتبة على الاختلاف في قطعيّة وظنيّة العامّ قبل أن يدخله التخصيص:

---

(١) تقويم الأدلّة ص٩٧.

(٢) أصول السرخسي ١/ ١٣٤، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١/ ١٦٦.

١- فمن هذه الآثار: أنه على رأي القائل بقطعيّة العامّ، لا يجوز تخصيص العامّ -إذا جاء في القرآن الكريم- بخبر الواحد، لكون عام الكتاب قطعيّاً، وخبر الواحد ظنياً، فهو دونه في ذلك، ومثل خبر الواحد، أيضاً، القياس، فلا يخص به العامّ القطعي[1]، من وجهة نظر علماء الحنفية[2]، ولهذا لم يخصّوا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام:١٢١]، بقوله ﷺ: «المسلم يذبح على اسم الله سمّى أو لم يسمّ»[3]، ولا بالقياس على الناسي[4]، وذلك لأن خبر الواحد والقياس ظنيان فلا يقويان على تخصيص العموم الوارد في الآية، لأن دلالة العامّ قطعية.

ومن وجهة نظر الشافعية، وبعض العلماء، يجوز تخصيص العموم في الآية بأخبارالآحاد؛ لتساوي الجميع في الظنية، ولهذا لم يروا وجوب التسمية عند الذبح، عملاً بالأحاديث الواردة بهذا الشأن، ومنها الحديث الذي سبق ذكره.

٢- إذا تعارض الخاصّ والعامّ، فإن الحنفية يرون نسخ المتقدم منهما بالمتأخر، لكونهما متساويين في القطعية، سواء كان المتقدم منهما الخاصّ أو العامّ.

---

(١) أصول السرخسي ١/١٣٤، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١/١٦٦.

(٢) فواتح الرحموت ١/٢٦٥، وتسهيل الوصول ص٧٠.

(٣) يرويه بعض الفقهاء عن البراء بن عازب، قال الحافظ ابن حجر: لم أره من حديث البراء، وزعم الغزالي في الإحياء أنه صحيح، ورواه أبو داود في المراسيل بلفظ آخر، ورواه البيهقي من حديث ابن عباس موصولاً، وفي إسناده ضعف، وذكر البيهقي أن الأصح وقفه على ابن عباس. انظر: التلخيص الحبير ٤/١٣٧.

(٤) تسهيل الوصول ص ٧٠، والتوضيح بحاشية التلويح ١/٦٦.

أمّا الجمهور الذين لا يرون قطعية العامّ، وأن الخاصّ أقوى منه، فعندهم يقدّم الخاصّ سواء كان متقدّماً أو متأخراً، أو كان مجهول التاريخ، فلا ينسخ الخاصّ بالعام عندهم، كما هو عند الحنفية، الذين يذكرون مثالاً له نسخ الشارع الحديث الوارد بشأن العرنيين المفيد لطهارة أبوال الإبل، وهو ما روي عن أنس بن مالك (ت٩٣هـ) ﷺ أن قوماً من عُرَينة أتوا المدينة، فلم توافقهم، فاصفرت ألوانهم وانتفخت بطونهم، فأمرهم الرسول ﷺ أن يخرجوا إلى إبل الصدقة، ويشربوا من ألبانها وأبوالها، ففعلوا، فصحوا، ثم ارتدّوا فقتلوا الرعاة، واستاقوا الإبل، فبعث رسول الله ﷺ في إثرهم قوماً، فأُخذوا، فأمر بقطع أيديهم وأرجلهم وسَمل أعينهم، وتركهم في شدّة الحرّ حتى ماتوا[1].

فهذا حديث خاصّ ورد في أبوال الإبل، نسخ بقوله ﷺ العامّ: «استنزهوا من البول فإن عامّة عذاب القبر منه»[2].

فالبول في قوله «من البول»، عامّ يتناول بول الإبل وغيرها، لأنه محلّى بلام الجنس، فكان ناسخاً لطهارة بول ما يؤكل لحمه[3].

---

(١) قصة العرنيين الذين أمرهم رسول الله ﷺ أن يشربوا من ألبان وأبوال الإبل، جاءت في الصحيحين عن أنس ﷺ.
فانظر القصة وسائر الروايات في: نيل الأوطار ١/٤٨.

(٢) رواه الدارقطني من حديث أبي هريرة، وفي لفظ له وللحاكم وأحمد وابن ماجه: «أكثر عذاب القبر من البول».
وأعلّه أبو حاتم فقال: إن رفعه باطل، وفي الحديث روايات متعدّدة أخر، وأكثرها يميل إلى إرساله.
انظر: التلخيص الحبير ١/١٠٦.

(٣) تيسير التحرير ١/٢٧٠، وتسهيل الوصول ص٧١، وأصول الفقه للشيخ محمد الخضري ص١٥٦.

وأمّا الذين يقولون بظنية العامّ فإنهم يقدّمون الخاصّ عليه، سواء تقدّمه أو تأخر عنه، فإنّ تقدّمه يعتبر دليلاً على أن المراد من العامّ غير ذلك الخاصّ، وكذلك إنْ اقترن به، وإن تراخى عنه نسخ منه بقدره.

وقد ذكر الشاطبي(ت٧٩٠هـ) هذه المسألة، ورفض القول بأن الخلاف فيها لفظي[١]، وذهب إلى أنه يترتب عليها أمر خطير، هو اختلافهم في العامّ إذا خصّ هل يبقى حجة، وهي من المسائل الخطيرة في الدين، قال: «فإن الخلاف فيها في ظاهر الأمر شنيع، لأن غالب الأدلّة الشرعية وعمدتها هي العمومات، فإذا عدّت من المسائل المختلف فيها بناء على ما قالوه أيضاً من أن جميع العمومات أو غالبها مخصّص، صار معظم الشريعة مختلفاً فيها هل هو حجة أم لا ؟... وقد أدّى إشكال هذا لاموضع إلى شناعة أخرى، وهي أن عمومات القرآن ليس فيها ما هو معتدّ به في حقيقته من العموم، وإن قيل بأنه حجة بعد التخصيص، وفيه ما يقتضي إبطال الكليات القرآنية، وإسقاط الاستدلال به جملة، إلا بجهة من التساهل وتحسين الظنّ، لا على تحقيق النظر والقطع بالحكم»[٢].

وانتهى في ذلك إلى ما يوافق رأي الحنفية في المسألة، لكنه كان يرى أن العموم الوارد في النصوص الشرعية هو العموم الاستعمالي؛ بحيث يفهم محلّ عمومها العربي الفهم المطّلع على مقاصد الشرع[٣].

---

(١) مما يرى ما هو قريب من ذلك الشيخ عبدالوهاب خلاف(ت١٣٧٥هـ) رحمه الله، قال: والذي يظهر لي بعد المقارنة بين أدلة الفريقين وأمثلتها وشواهدهما أنه ليس بين رأييهما اختلاف جوهري من الناحية العملية. أصول الفقه للشيخ خلاف ص٢١٨، وانظر فيه توجيه رأيه ودليله.

(٢) الموافقات ٣/٢٨٩-٢٩١.

(٣) المصدر السابق ص٢٩٢.

وكان من رأي الشيخ محمد أبي زهرة(ت١٩٧٤م) لتلافي مثل هذا الإشكال، أن يُنْظر في الأمر عند التعارض، فإن كانت السنّة معيّنة للعامّ غير ملغية له، واقترنت بالعمل، كانت بياناً للقرآن، مثل حديث الوضوء مع آية الوضوء، فإن الحديث رتَّب بين أعضاء الوضوء التي لم يرد في القرآن الكريم ترتيب لها، ولاتعارض في ذلك، وإن كانت السنة غير ذلك، وكان القرآن صريحاً لا يحتاج إلى بيان فإنه يجب اعتبار القرآن دليلاً على ضعف السنة، إذا كانت خبر آحاد، وليست خبراً مشهوراً ولا مستفيضاً[١].

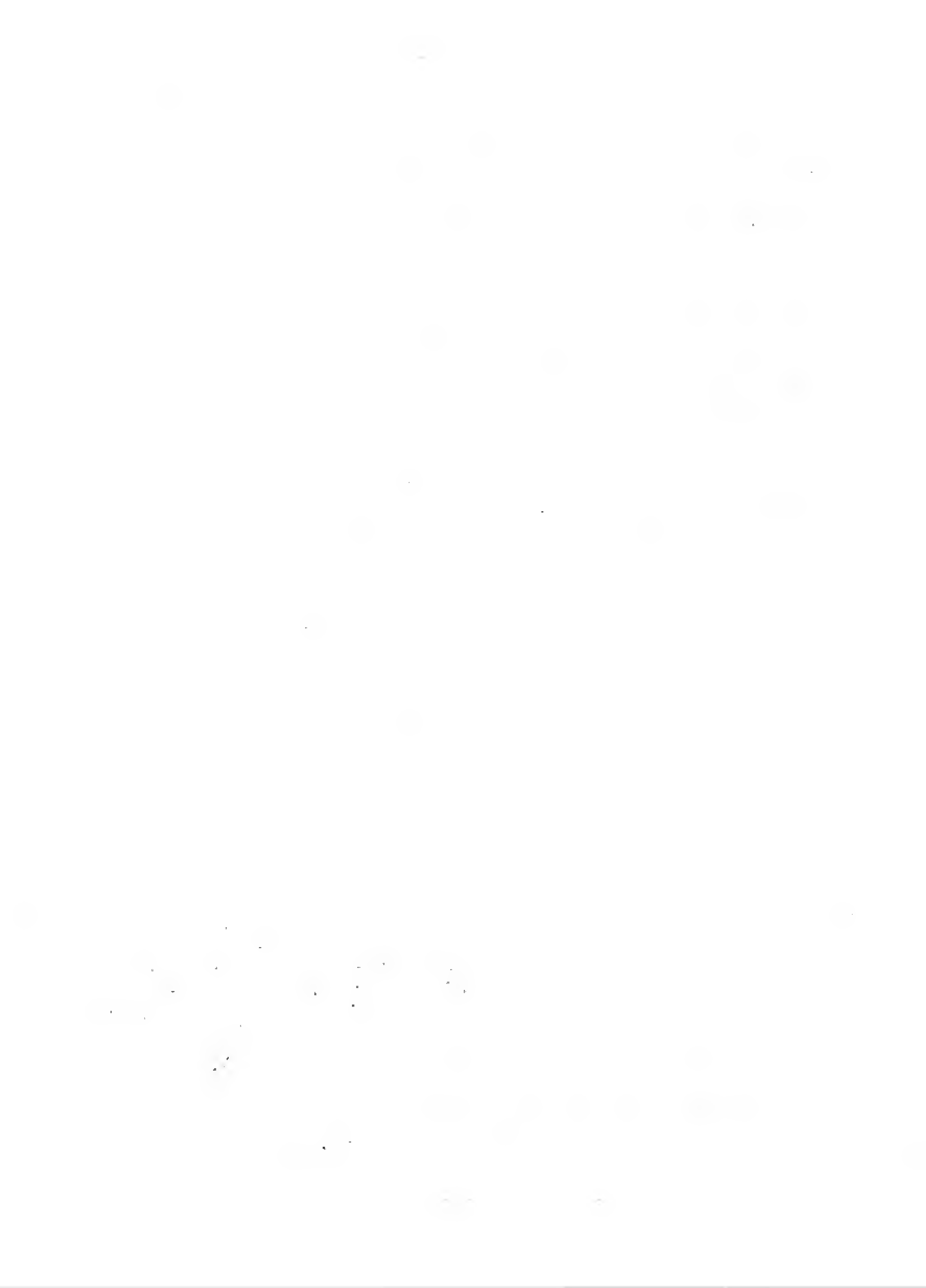
ومهما يكن من أمر، فإن العلماء المعاصرين اختلفوا في الترجيح، فمنهم من مال إلى رأي الحنفية[٢]، ومنهم من رجّح رأي جمهور العلماء[٣]، ولم تذكر لهم أدلَّة في الغالب غير أدلَّة أصحاب المذاهب.

---

(١) أصول الفقه ص١٦١.

(٢) أصول الفقه للشيخ محمد الخضري ص١٥٧، ومذكرة في أصول الفقه للحنفية ص٩٤.

(٣) إتحاف الأنام ص١٤١، وأصول الفقه في نسيجه الجديد للدكتور مصطفى الزلمي ص٣٥١، وأصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله ص٣١٧.



المبحث الرابع

جواز العمل بالعامّ قبل البحث عن المخصّص

١- عرض المسألة وبيان الأقوال:

ومما تكلم عنه العلماء في مباحث العامّ جواز التمسك والاحتجاج به قبل البحث عن المخصّص.

فقد نقل الغزالي(ت٥٠٥هـ) [١]، والآمدي(ت٦٣١هـ) [٢]، وابن الحاجب (ت٦٤٦هـ) [٣]، الإجماع على امتناع العمل بالعام قبل البحثعن المخصّص، ولكنهم اختلفوا في القدر اللازم للبحث[٤].

فالأكثرون ذهبوا إلى الاكتفاء بغلبة الظن، والقاضي أبو بكر(ت٤٠٣هـ) اشترط القطع[٥].

والاكتفاء بغلبة الظن مما اختاره إمام الحرمين(ت٤٧٨هـ)، والغزالي (ت٥٠٥هـ)، والآمدي(ت٦٣١هـ)، وابن الحاجب(ت٦٤٦هـ)، وغيرهم[٦].

لكن فخر الدين الرازي(ت٦٠٦هـ) عرض المسألة بما ينقض دعوى الإجماع على امتناع العمل بالعام قبل البحث عن المخصّص، إذ ذكر في

---

(١) المستصفى ٢/١٥٧.

(٢) الإحكام ٣/٥٠ و ٥١.

(٣) مختصر المنتهى بشرح العضد ٢/١٦٨.

(٤) إرشاد الفحول ص٢٤٠.

(٥) المصدر السابق.

(٦) البرهان ١/٤٠٦، ٤٠٧، والمستصفى ٢/١٥٧، والإحكام ٣/٥٠، وإرشاد الفحول ص٢٤٠.

المسألة قولين:

القول الأول: إنه لا يجوز التمسك بالعام، بل يجب التوقف فيه، ما لم يستقص في طلب المخصّص، فإذا تم ذلك ولم يوجد المخصّص جاز التمسك بالعام في إثبات الأحكام الشرعية.

ونسب ذلك إلى أبي العباس ابن سريج(ت٣٠٦هـ)[١]، وطائفة أخرى من العلماء، منهم أبو إسحاق المروزي(ت٣٤٠هـ)، وأبو سعيد الإصطخري (ت٣٢٨هـ)، وأبو بكر القفال الشاشي(ت٣٦٥هـ).

وهو الراجح عند الشافعي[٢]، وعن الإمام أحمد(ت٢٤١هـ) رحمه الله، روايتان كالوجهين المرويين عن أصحاب الشافعي(ت٢٠٤هـ)[٣].

القول الثاني: إنه يجب التمسك بالعام ابتداءً، دون الحاجة إلى البحث عن المخصّص، إلاّ إذا ظهر الدليل المخصّص له، وإلى ذلك ذهب أبو بكر الصيرفي(ت٣٣٠هـ)[٤]، وتاج الدين الأرموي(ت٦٨٢هـ)[٥]، والقاضي البيضاوي(ت٦٨٥هـ)[٦]، ويبدو أن فخر الدين الرازي(ت٦٠٦هـ)، في المحصول يميل إليه[٧]، كما أن هذا القول مما ذهب إليه علماء الحنفية[٨].

---

(١) المحصول ١/٤٠٤.
(٢) البحر المحيط ٣/٣٧.
(٣) الواضح في أصول الفقه ٣/٣٦٠ و ٣٦١.
(٤) المحصول ١/٤٠٤.
(٥) الحاصل ١/٥٣٥.
(٦) منهاج الوصول بشرح نهاية السول ٢/٩٢، وبشرح الإبهاج ٢/١٤١.
(٧) المحصول ١/٤٠٥، وانظر في وجهة النظر هذه، عدا المحصول، نهاية السول ٢/٩٢، والإبهاج ٢/١٤١، ونهاية الوصول ٤/١٤٩٨، وشرح اللمع للشيرازي ١/٣٤١، والبحر المحيط ٣/٣٦.
(٨) فواتح الرحموت ١/٢٦٧.

وذكر الزركشي(ت٧٩٤هـ) أن الصيرفي(ت٣٣٠هـ) سئل عن قوله تعالى: ﴿فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ﴾ [الملك١٥] هل تقول إن من سمع هذا يأكل جميع ما يجد من رزق ؟ فقال: أقول إنه يبلع الدنيا بلعاً[1]، وقد زيّف إمام الحرمين(ت٤٧٨هـ) هذا القول وحمل عليه بشدّة، قال: «وهذا غير معدودٍ عندنا من مباحث العقلاء، ومضطرب العلماء، وإنما هو قول صدر عن غباوة، واستمرار في عناد»[2].

٢- الاستدلالات على الأقوال:

وقد استدلَّ لكل من هذين القولين ببعض الأدلَّة، نذكر أهمّها فيما يأتي بإيجاز:

استُدلَّ للقول الأول بأن العامّ بتقدير وجود المخصّص لا يكون حجّة في صورة التخصيص، وقبل البحث عن المخصّص يحتمل أن يكون العامّ مخصّصاً في صورة الاستدلال وأن لا يكون، فلا يجوز التمسك بعمومه مع قيام هذا الاحتمال، لأن الأصل هو عدم الدلالة[3].

ورُدَّ هذا الدليل بعدم التسليم بأن الأصل عدم الدلالة، بل الأصل الدلالة[4].

وقال فخر الدين الرازي(ت٦٠٦هـ) عن هذا الدليل بأن ظن كونه حجة أقوى من ظن كونه غير حجة، لأن إجراءه على العموم أولى من حمله على التخصيص، وهذا القدر من التفاوت كافٍ في ثبوت الظن[5].

---

(١) البحر المحيط ٣/ ٣٠.
(٢) البرهان ١/ ٤٠٦، ٤٠٧.
(٣) الحاصل ١/ ٥٣٥.
(٤) المصدر السابق.
(٥) المحصول ٣/ ٤٠٥.

واستدلَّ فخر الدين الرازي(ت٦٠٦هـ) للقول الثاني الذاهب لجواز التمسك بالعام ابتداءً، إلاَّ إذا ظهر الدليل المخصِّص، بدليلين، هما:

١- لو لم يجز التمسك بالعام إلاَّ بعد طلب المخصص وعدم وجدانه، لما جاز التمسك بالحقيقة إلاَّ بعد طلب أنه هل وجد ما يقتضي صرف اللفظ الحقيقي إلى المجاز، أولاً، واللازم باطل، فكذا الملزوم.

بيان الملازمة: أنه لو وجب ذلك في العامّ لكان ذلك لأجل الاحتراز عن الخطأ المحتمل، وهذا المعنى نفسه موجود في الحقيقة، فيجب اشتراكهما في الحكم[١].

وبيان فساد اللازم أن ذلك غير واجب في العرف؛ لأنهم يحملون الألفاظ على حقائقها من غير بحث عن أنه هل وجد ما يوجب العدول أولا، فإذا وجب ذلكَ في العرف وجب ذلك في الشرع؛ لقوله ﷺ: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»[٢].

وردّ الدليل بالفرق بين احتمال وجود المخصِّص واحتمال المجاز، فإن احتمال وجود المخصّص أقوى من احتمال وجود المجاز، فإن أكثر العمومات مخصوصة[٣].

---

(١) تقويم الأدلّة ص٩٨، وشرح اللمع ١/٣٤٣، والمحصول ١/٤٠٤، والحاصل ١/٥٣٤، والإبهاج ٢/١٤٢.

(٢) المحصول والحاصل في الموضعين السابقين، ونهاية السول ٢/٩٢.

والحديث أخرجه أحمد بن حنبل موقوفاً على عبدالله بن مسعود ﷺ، انظر: كنوز الحقائق للمناوي ٢/٩٥، والمقاصد الحسنة للسخاوي ص٣٦٧، والأشباه والنظائر للسيوطي ص٩٩.

(٣) نهاية السول ٢/٩٢.

٢- إن الاصل عدم التخصيص، وهذا يوجب ظن عدم المخصِّص، وهذا كافٍ في أن يظن ثبوت الحكم[١].

وهذا وقد ذكر بعض العلماء أدلَّة أخرى، تضاف إلى ذلك[٢]، نكتفي منها بدليلهم:

أ- إن عمر بن الخطاب(ت٢٣هـ) حكم بالدية في الأصابع بمجرد العلم بكتاب عمرو بن حزم(ت٥٣هـ) ﷺ وترك القياس والرأي، ولم يبحث عن المخصِّص، ولم يسأل عنه.

ب- إن فاطمة الزهراء(ت١١هـ) تمسكت بما ظنته عاماً في الميراث، مع عدم البحث والسؤال عن المخصِّص، ثم ظهر المخصِّص بعد ذلك.

وبوجه عام، لم ينقل عن أحد من الصحابة التوقف في العامّ إلى البحث عن المخصِّص، ولا إنكار واحد منهم في المناظرات على من تمسّك بالعام قبل البحث عن المخصِّص[٣].

ونقل عن القاضي أبي زيد الدبوسي(ت٤٣٠هـ) من علماء الحنفية أن التوقف مبتدع بعد القرن الثالث[٤].

وقد أفاد بعض العلماء أن الخلاف إنما هو في الخطاب العامّ بعد وفاة النبي ﷺ، أمّا إذا ورد في عهده فإنه تجب المبادرة إلى العمل بالعام، على عمومه؛ لأن أصول الشريعة لم تكن متقرّرة[٥]. وهو كلام معقول.

---

(١) المحصول ١/٤٠٥.

(٢) انظر مزيداً من الأدلَّة عند الحنفية في تقويم الأدلَّة لأبي زيد الدبوسي ص٩٧، ٩٨.

(٣) فواتح الرحموت ١/٢٦٧.

(٤) المصدر السابق.

(٥) الإبهاج ٢/١٤١.

ومما يجدر التنبيه إليه ، أنْ نذكر أن الإمام الشاطبي(ت٧٩٠هـ) كان له رأي في المسألة ، مفاده الفرق بين العمومات المتحدة المعنى والمنتشرة في أبواب الشريعة ، كالعبادات والمعاملات والأنكحة ، أو المتكررة في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص ، وبين ما لم يكن كذلك ، فالعمومات من النوع الأول ظاهرة بما حفت به من القرائن ، بمنزلة النص القاطع الذي لا احتمال فيه ، بخلاف ما لم يكن كذلك ، إذْ هو معرّض لاحتمالات توجب التوقف في القطع بمقتضاه ، حتى يعرض على غيره ، ويبحث عن وجود المعارض ، أمّا القسم الأول فهو غير محتاج إلى بحث ، إذْ لا يصحّ تخصيصه إلاّ حيث تخصّص القواعد بعضها بعضاً[١] .

والذي يبدو من خلال النظر في استدلالات أصحاب القولين ومناقشتهم ، أن الاقرب إلى القبول هو رأي أبي العباس بن سريج(ت٣٠٦هـ) ؛ لأن أدلّة الشرع في الموضوع الواحدة متعدّدة ومتفرّقة في مواضع شتى من الكتاب الكريم والسنة المشرفة ، ولا معنى للاجتهاد ، كما قال الشيخ محمد الخضري(ت١٣٤٥هـ) رحمه الله إلاّ بذل المجهود في جمع الأدلّة ، واستخراج الحكم من مجموعها ، أمّا المبادرة إلى إجراء العامّ على عمومه ، قبل أن يبحث عمّا يخصّصه فليس اجتهاداً ، ولا نستطيع أن نحكم بأن صيغة العموم مجردة عن قرائن التخصيص إلاّ بعد البحث[٢] .

---

(١) الموافقات ٣٠٦/٣-٣٠٨ .

(٢) أصول الفقه للخضري ص١٥٨ .

٣- بعض الثمرات المترتبة على الاختلاف في المسألة:

١- إذا لاعن شخص زوجته ونفى ولدها عنه، ثم استلحقه، فقال شخص للولد: لست ابن فلان، فهو كما لو قاله لغير المنفي، والصحيح فيه أنه قذف صريح، وبحث الرافعي فيه، وزاد النووي عليه، فقال: الراجح فيه ما قال الماوردي، فإنه قال: هو قذفٌ عند الإطلاق، فنحدّه من غير أن نسأله ما أراد، فإن ادعى احتمالاً ممكناً، كقوله: لم يكن ابنه حين نفاه، قبل قوله بيمينه، ولا حدّ عليه، قال: والفرق بين هذا وبين ما قبل الاستلحاق حيث لا نحدّه هناك حتى نسأله، لأن اللفظ كناية، فلا يتعلّق به حدّ إلاَّ بالنية، وهنا ظاهر لفظه القذف، فحدّ بالظاهر، إلاَّ أن يذكر محتملاً، هذا كلامه، وهو موافق لما رجّحه في زوائده[1].

٢- جواز الحكم عند إقامة البينة بدون إعذار الغريم، جوّزه الشافعي(ت٢٠٤هـ) ومنعه أبو حنفية(ت١٥٠هـ)، ولا شك أن حكم الحاكم بالبيِّنة أو بالإقرار قبل الفحص عن المعارض كالعمل بالدليل قبل الفحص عن معارضه[2].

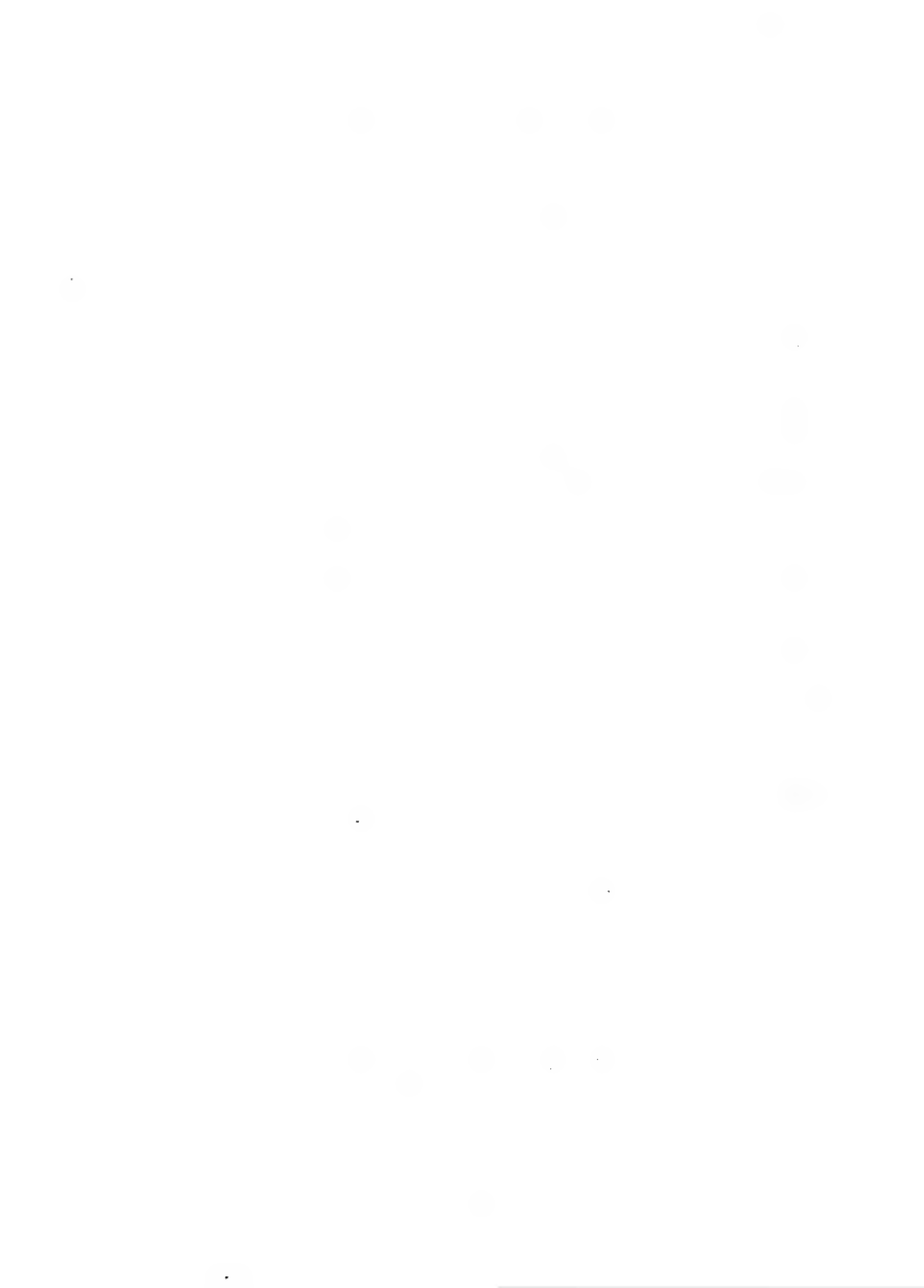
٣- إذا اقتضى اللفظ العامّ عملاً مؤقتاً، وضاق الوقت عن طريق الخصوص، فهل يعمل بالعموم أو يتوقف فيه ؟ عدّ بعض علماء الشافعية ذلك داخلاً في مسألة إسماع المكلف اللفظ العامّ دون مخصِّصه[3].

---

(١) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي ص٣٦٧.

(٢) المصدر السابق ص ٣٦٥، ٣٦٦.

(٣) الإبهاج ٢/١٤٣.



المبحث الخامس
الفرق بين العامّ والمطلق

سبق لنا تعريف المطلق ، وبيان آراء العلماء فيه ، وأن مما عرّف به أنه ما دلّ على الماهيّة من غير قيد[1] ، أو أنه كالنكرة ما دلّ على فرد أو أفراد شائعة في جنسها بدون قيد[2] ، ومن أجل هذا الشيوع فيه شابه العامّ ، ولهذه المشابهة نجد أن طائفة من علماء السلف لم تفرق بينهما في الإطلاق ، فكانوا يطلقون العامّ على المطلق ، والمطلق على العامّ ، من غير فرق ، غير أنه بعد تعمّق البحث الأصولي ، أظهر العلماء الفرق بين الاثنين ، وميّزوا بينهما بما هو فرق صالح ، وظهر لهم التمييز بين عموم الشمول وعموم الصلاحية ، أو عموم الاستغراق والعموم البدلي[3] .

فالعام: عمومه شمولي ، أو استغراقي ، والمطلق: عمومه عمومُ صلاحِيَّةٍ ، أو عمومٌ بَدَلي .

والمراد من الشمول والاستغراق: أن يُحْكَمَ على كلّ فردٍ فردٍ ، بحيث لا يستثنى فردٌ ممن يطلق عليه الاسم العامّ ، فهو كلّي محكوم على جميع أفراده ، وأنه يتناولهم دفعة واحدة .

أمَّا المطلق فلا يُحْكَمُ فيه على كلّ فردٍ فردٍ ، بل على فردٍ شائع في أفراد يتناوله على سبيل البدل ، ولا يتناول أكثر من احدٍ منها دفعة[4] .

---

(١) جمع الجوامع بشرح الجلال المحلي وحاشية البناني ٢/٤٤ .
(٢) أصول الفقه للشيخ محمد الخضري ص١٩٢ .
(٣) البحر المحيط ٣/٧ ، وإرشاد الفحول ص٢٠٠ .
(٤) تسهيل الوصول ص٦٣ .

ووجّه الزركشي(ت٧٩٤هـ) تسمية المطلق عاماً، بكون موارده غير منحصرة لا أنه في نفسه عام[١].

ومهما يكن من أمر فإن العامّ كلّي من حيث إنه محكوم على جميع أفراده فرداً فرداً على سبيل الاستغراق والشمول دفعة، والمطلق كلّي بمعنى أنه لا يمنع نفس تصوّره من وقوع الشركة فيه[٢].

وهناك فرق آخر يتعلّق بصيغ كلّ منهما، ذلك أن صيغ العامّ محدّدة، ومحصورة لغة وشرعاً أو عرفاً، بخلاف المطلق الذي لا حدّ لألفاظه.

وبوجه عام، فإنه يمكن تلخيص الفروق بينهما في الآتي:

١- العموم في اللفظ العامّ استغراقي أو شمولي، بمعنى أنه محكومٌ فيه على كل فرد فرد، بحيث لا يستثنى فردٌ ممن يطلق عليه الاسم العامّ، فهو محكوم فيه على جميع أفراده، وأنه يتناولهم دفعة، أمَّا المطلق فلا يحكم فيه على كل فردٍ فرد، بل على فرد شائع في أفراد يتناولها على سبيل البدل، ولا يتناول أكثر من واحدٍ منها دفعة.

٢- العامّ كلّي من حيث إنه محكوم على جميع أفراده فرداً فرداً على سبيل الاستغراق والشمول، والمطلق كلّي، بمعنى أنه لا يمنع نفس تصوّره من وقوع الشركة فيه.

٣- إن صيغ العامّ محدّدة ومحصورة، لغةً وشرعاً أو عرفاً، بخلاف المطلق الذي لا حدّ لألفاظه.

---

(١) البحر المحيط ٣/٧.

(٢) تسهيل الوصول ص٦٣.

الفصل الأول
ألفاظ وصيغ العموم

وفيه تمهيد ومبحثان:

التمهيد: في بيان اختلاف مناهج العلماء في عرض صيغ العموم

المبحث الأول: منهج أبي حامد الغزالي(ت٥٠٥هـ)

المبحث الثاني: منهج القاضي البيضاوي(ت٦٨٥هـ)

التمهيد
مناهج العلماء في عرض صيغ العموم[1]

ذكرنا أن أكثر علماء الأصول اتجهوا إلى الأخذ بأن للعموم ألفاظاً تخصه، وذكرنا أدلّتهم وأدلّة مخالفيهم، وفيما يأتي نذكر طائفة من ألفاظ وصيغ العموم، ما اتفق عليه منها وما اختلف فيه، وقد اختلفت طرق عرض هذه الصيغ، فبعضهم ذكرها تعداداً، دون أن يصنفها بحسب ما تشابه منها، وبعضهم عرضها في مجموعات متشابهة، ونظراً لكثرة من تطرّق إلى ذلك من الأصوليين فإننا سنكتفي بذكر منهجين لهم في ذلك،

(١) حظيت ألفاظ العموم باهتمام العلماء، سواء كانوا من اللغويين أو الأصوليين، فألفوا فيها كتباً أو رسائل تبين معانيها، والفروق بينها، ونكتفي بذكر بعضٍ من هذه الرسائل والكتب، تنبيهاً إلى هذا الموضوع.

- فمن كتابات أهل اللغة نجد رسالة (ألفاظ الشمول والعموم والفصل بينهما) لأبي علي المرزوقي المتوفى سنة (٤٢١هـ)، وهي رسالة صغيرة مطبوعة بتحقيق د.خليل إبراهيم العطية.

ومن كتابات الأصوليين، نجد:

- العقد المنظوم في الخصوص العموم، لشهاب الدين القرافي المتوفي سنة ٦٨٤هـ، وقد حقّق رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى، وقد أوصل القرافي صيغ العموم فيه إلى ٢٥٠ صيغة.
- تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم، للحافظ خليل بن كيلكدي العلائي المتوفى سنة (٧٦١هـ)، وهو منشور محققاً، على أنه رسالة دكتوراه.

ومن الأصوليين من أفرد بعض صيغ العموم بالكتابة كتقي الدين علي بن عبدالكافي السبكي المتوفى سنة ٧٥٦هـ، الذي كتب رسالة عن كلمة(كل)، وبيان أحكامها[1].

(١) انظر في ذلك: الإبهاج ٩٨/٢، وتلقيح الفهوم ص٢٠١.

لكونهما اشتهرا بين العلماء، وحظيا عند أكثرهم بالقبول.

أحدهما: للأمام أبي حامد الغزالي(ت٥٠٥هـ) في المستصفى.

وآخرهما: للقاضي البيضاوي(ت٦٨٥هـ) في المنهاج.

المبحث الأول

منهج أبي حامد الغزالي(ت٥٠٥هـ)

جعل الإمام أبو حامد الغزالي(ت٥٠٥هـ) صيغ العموم عند القائلين بها خمسة أنواع، هي:

النوع الأول: ألفاظ الجموع، سواء كانت معرّفة كالرجال، والمشركين، أو نكرة كرجال ومشركين.

وشرط المعرفة أن لا تكون (أل) للعهد، كقولهم: أقبل الرجل، أو الرجال، أي المعهودون المنتظرون.

النوع الثاني: (مَنْ) و(ما) إذا كانت شرطيتين، نحو قوله ﷺ: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له»[1]، وقوله ﷺ: «ما أسكر كثيره فقليله حرام»[2]، وفي معناهما (متى) للزمان، و(أين) للمكان، نحو متى جئتني أكرمتك، وأينما كنت أتيتك.

النوع الثالث: ألفاظ النفي، كقولك ما جاءني أحد، وما في الدار أحد، وهو يقصد بذلك النكرات في سياق النفي وما في معناه.

النوع الرابع: الاسم المفرد إذا دخلت عليه الألف واللام لا للتعريف.

كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر٢].

---

(١) حديث صحيح رواه أحمد في مسنده والنسائي وابن حبان في صحيحه كلهم عن سعيد ابن زيد. انظر: الجامع الصغير ٢/١٦١.

(٢) حديث حسن رواه أحمد في مسنده، كما رواه أبو داود والترمذي وابن حبان في صحيحه عن جابر. انظر: الجامع الصغير ٢/١٤٢.

وقوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة٣٨].

النوع الخامس: الألفاظ المؤكدة، نحو: (كل) و(جميع) و(أجمعون) و(أكتعون)[1].

(١) المستصفى ٢/٣٥، ٣٦.

المبحث الثاني
منهج القاضي البيضاوي(ت٦٨٥هـ)

أمَّا القاضي البيضاوي(ت٦٨٥هـ) فقد ذهب في منهاجه إلى تقسيم ألفاظ العموم إلى ثلاثة أقسام، بحسب المصدر الذي استفيد منه العموم، فمن الألفاظ ما كان عمومه مستفاداً من وضع اللغة، ومنها ما كان عمومه مستفاداً من العرف، ومنها ما كان عمومه مستفاداً من العقل، وقد أخذ هذا المنهج بعد تحريره وتهذيبه مما اختطّه فخر الدين الرازي(ت٦٠٦هـ) في المحصول[1]، ومن تابعه على ذلك كتاج الدين الأرموي(ت٦٢٥هـ) في كتابه(الحاصل) وغيره[2].

وقد اخترنا هذا المنهج لاعتماده عند الكثيرين من علماء الأصول، وشيوعه بينهم.

وتسهيلاً لعرض تلك الصيغ وفق اختيار القاضي البيضاوي(ت٦٨٥هـ) رأينا عرضها في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الألفاظ والصيغ المستفاد عمومها من وضع اللغة.

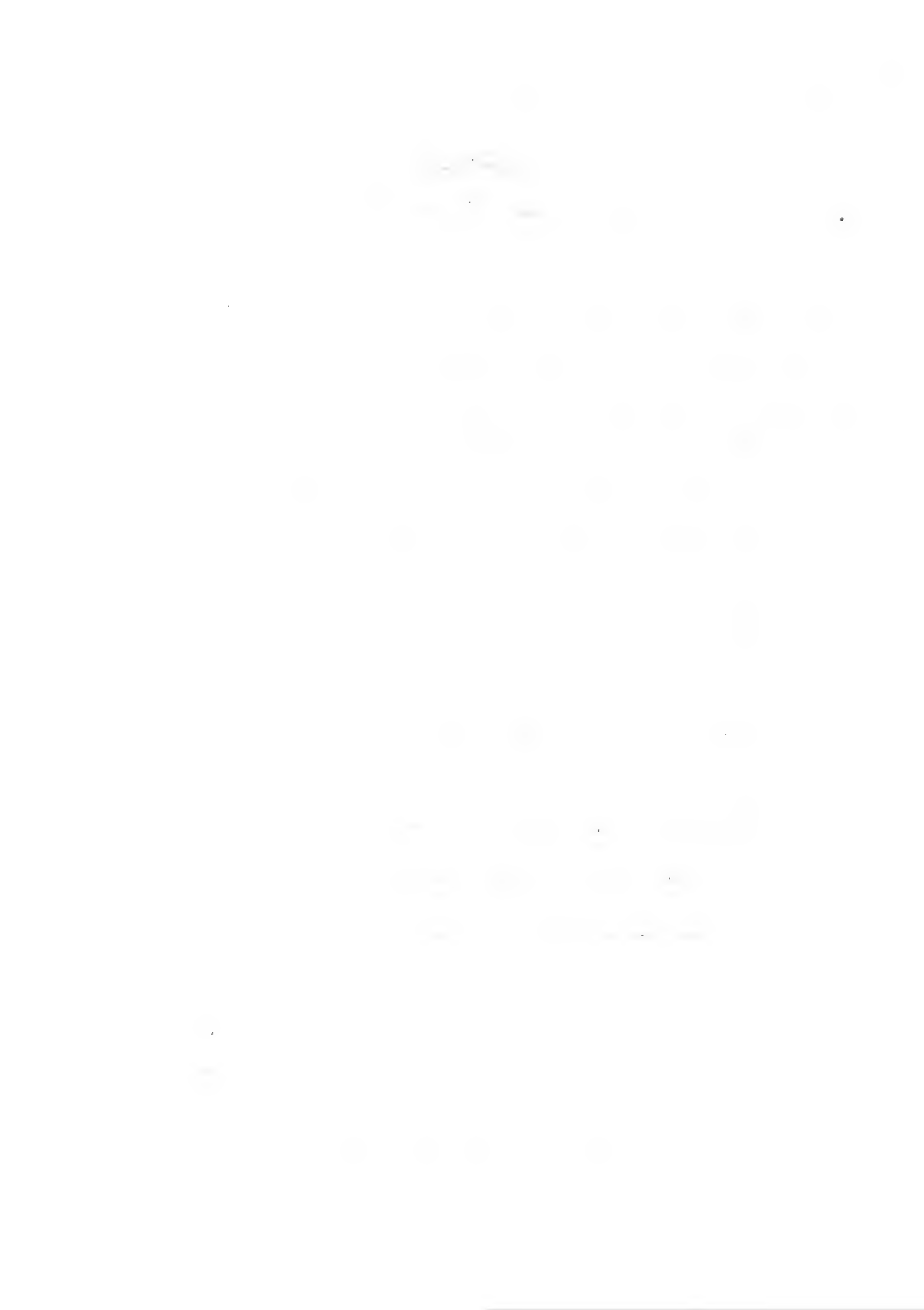
المطلب الثاني: الألفاظ والصيغ المستفاد عمومها من العرف.

المطلب الثالث: الألفاظ والصيغ المستفاد عمومها من العقل.

---

(١) المحصول ١/٣٥٤، والحاصل ١/٥٠٠، وما بعدها.

(٢) الحاصل ١/٥٠٠، وما بعدها، ونهاية الوصول ٣/١٢٣٢، وما بعدها.



المطلب الأول
الألفاظ والصيغ المستفاد عمومها من وضع اللغة

وهذه الصيغ منها ما دلّ على العموم بنفسه، ومنها ما استفيد عمومها- إضافة إلى وضع اللغة- من القرائن، ولهذا سنذكر هذه الألفاظ ضمن الفرعين الآتيين.

الفرع الأول
الصيغ التي أفادت العموم بنفسها

أيْ لمجرد وضع اللغة، دون أن تنضم إلى ذلك قرينة، ويمكن أنْ تدخل ضمن الأصناف الآتية:

أولاً: ما كان من الألفاظ عاماً في كل شيء، أي إنه شامل لجميع المفهومات العاقل منها وغير العاقل، كلفظ(أي)، التي تستعمل للعاقل، كقولك: أي رجل جاء؟، ولغير العاقل، كقولك: أي ثوبٍ لبست؟، وأدخل الصفيّ الهندي(ت٧١٥هـ)[١]، وطائفة أخرى من العلماء مع(أي) الكلمات الآتية:

١- كلّ:

وهي أقوى صيغ العموم في الدلالة عليه، ولا فرق بين أن تقع مبتدأ

(١) نهاية الوصول ٣/ ١٢٣٢.

بها، أو تابعة مؤكِّدة[1]، إلاَّ من جهة التأسيس في حال الابتداء، والتأكيد في كونها تبعاً.

وهي تشمل العاقل وغيره، من الحيوان والجماد وغيرهما، كما تشمل المذكر والمؤنث والمفرد والمثنى والمجموع؛ ولهذا كانت أقوى صيغ العموم، ولتقي الدين السبكي(ت٧٥٦هـ) كلام طويل عنها، أفرده في رسالة خاصّة بشأنها[2].

ومن استقراء استعمالاتها وجد أنها تجيء مضافة إلى ما بعدها، وتجيء مقطوعة عن الإضافة لفظاً تارةً أخرى.

فالمقطوعة عن الإضافة اللفظية كقوله تعالى: ﴿كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ﴾ [البقرة٢٨٥]، وقوله: ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنۢبِهِۦ﴾ [العنكبوت٤٠]، وفي هذه الحالة يجوز الإفراد والجمع، ففي قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾ [الإسراء٨٤]، يقدّر (كلّ واحد)، وفي قوله تعالى: ﴿وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَٰخِرِينَ﴾ [النمل٨٧]، يقدّر كل نوع.

وأمّا إذا كانت مضافة، فإن أثر عمومها يظهر في المضاف إليه.

فإذا أضيفت إلى نكرة أوجبت عموم أفرادها، أي أن الحكم فيها على كلّ فردٍ فرد، على جهة الأصالة والانفراد، بقطع النظر عن غيره، ولهذا يصدق قولنا: كلّ رُمَّانٍ مأكول، لأن مدلوله: كلّ فردٍ من أفراد الرمان مأكول، كما يصدق: كلّ رجل يشبعه رغيفان، أي كل رجل بانفراده يشبعه رغيفان[3].

---

(١) تلقيح الفهوم ص٢٠٤، والتنقيح بشرح التوضيح بحاشية التلويح ١/١٠٨.
(٢) تلقيح الفهوم ص٢٠١، والإبهاج ٢/٩٤.
(٣) تلقيح الفهوم ص٢٠٤.

ومن المضاف إلى معرفة، وهو مستغرق الأجزاء، قوله ﷺ: «كلّ المسلم على المسلم حرامٌ دَمُهُ وماله وعِرْضُهُ»[1]، أَيْ أَيُّ جزء من أجزاء المسلم.

بعض أحكام(كل):

أ- تختلف أحكام كل بين حالة كونها في حيّز النفي، أي كانت بعد النفي، وحالة ما لم تكن كذلك، أي أن تتقدم هي على النفي.

فإذا تقدّمت على حرف النفي، نحو(كل القوم لم يقم) أفادت التنصيص على كل فرد، أي إن العبارة أفادت أنه لا يوجد أحد من القوم من قام، أمّا إذا تقدم النفي على كل، نحو: (لم يقم كل القوم)، فإنها لا تدل إلاّ على نفي المجموع، فيصدق الكلام لو انتفى القيام عن بعضهم، ويسمى الأول، الذي تقدّم فيه النفي على كل، عموم السلب، ويسمى الثاني الذي تقدّمت فيه كل على النفي سلب العموم[2].

وهذه قاعدة متفق عليها عند علماء البيان.

ويذكر بعض العلماء أن أصل هذه القاعدة حديث ذي اليدين، حينما قال للنبي ﷺ: أقصرت الصلاة أم نسيت؟، وقول النبي ﷺ: «كل ذلك لم يكن»، ثم قول ذي اليدين له: قد كان بعض ذلك[3].

ب- إذا اتصلت(ما) بـ(كل) أفادت التكرار مرّة بعد أخرى في الأفعال على سبيل الانفراد، وتؤول(ما) مع الفعل الذي يليها بالمصدر، وإن كانت

---

(١) حديث صحيح رواه مسلم عن أبي هريرة.
انظر: كشف الخفاء ومزيل الإلباس ٢/١٦٥.

(٢) تلقيح الفهوم ص٢٢٢، ٢٢٣، ومذكرة في علم المنطق للشيخ عبدالرحمن مصطفى سالم ص٥٢، ٥٣(مطابع دار أخبار اليوم).

(٣) المصدران السابقان.

تدل على الوقت أو الزمان، كقوله تعالى: ﴿كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْاْ فِيهِ﴾ [البقرة٢٠]، وقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء٥٦].

٢- جميع:

وأمَّا جميع فهو فعيل بمعنى مفعول، فيكون معناها مجموع الأجزاء، وكل جزء مجموع لأنه جمع مع غيره، ولا فرق بين مجموع العشرة وكل العشرة[١].

قال تعالى: ﴿وَإِن كُلٌّ لَّمَّا جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ﴾ [يس٣٢]، فأطلقها على كل وجَمَعَ قوله: ﴿مُحْضَرُونَ﴾ باعتبار المعنى، وشرط أفادتها العموم إضافتها إلى المعرفة دون النكرة، فلا يقال: جميع رجل قائم، كما يقال: كلّ رجل قائم[٢].

وهذا مما يبين الفرق بين دلالتي(كل) و(جميع)، فدلالة(كل)على فرد بطريق النصوصية، بخلاف مدلول(جميع)، إذْ إنه إمَّا أنْ يُراد بها المجموع فيكون مدلولها كلاً، لا كلية، وإمَّا أن يراد بها إحاطة الأجزاء كسائر صيغ العموم ويكون مدلولها كلية، لكن على سبيل النصوصية أو التنصيص، على كل فردٍ كما هو شأن(كل)، والأكثر في استعمالها أنْ تكون مضافة إلى المعرفة لتحيط الأجزاء[٣].

(١) تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم للعلائي ص٢٣٧.
والجميع يطلق على معانٍ عدة، فالجميع: الجيش، والجميع: الحي المجتمع، وإذا أريدت هذه المعاني فلا تكون (جميع) من صيغ العموم.

(٢) تلقيح الفهوم ص٢٣٨.

(٣) المصدر السابق، وانظر تطبيقات للحنفية تبيّن الفرق بين من قال: من دخل هذا الحصن أولاً فله مائة درهم، فدخله خمسة منهم، فإنه لا يستحق أحد منهم شيئاً، بينما إذا قال: كل من دخل هذا الحصن أولاً فله مائة درهم، فدخلوه جميعاً استحق كل واحد منهم ما جاء في الشرط، ولو قال: جميع من يدخل هذا الحصن أوّلاً فله مائة درهم، فدخله =

٣- أَجْمَع وجَمْعاء وما تصرّف منها:

لا تجيء أجمع وما تطرق منها إلا تابعاً مؤكداً، ولاتضاف إلى شيء بعدها، كما هي الحال في(كل) و(جميع)، والعموم ليس مستفاداً من(أجمع) إذ هي لتأكيد العموم وتقويته في النفس، ومثلها في التوكيد(جمعاء).

وإذا أريد تقوية التوكيد يؤتى بعد كلمة(كل) بكلمة أجمع، وبعد كلمة (كلها) كلمة جمعاء، وبعد كلمة (كلهم) بكلمة أجمعين، وبعد كلمة (كلهن) بكلم جُمَع، وقد يؤكد بأجمع وجمعاء وأجمعين وجمع وإن لم يتقدمهن لفظ كل، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحجر٣٩]، ولا يجوز تثنية أجمع وجمعاء[١].

٤- أكتع وأبْصَع وأبْتَع:

وهي كلمات لا تأتي إلاَّ مؤكدة، وتابعة لما قبلها، ولا تضاف إلى ما بعدها، ومن النادر تعرّض الأصوليين لها ولأجمع في مباحث العموم.

٥- سائر:

ومعنى سائر في اللغة الباقي من الشيء، يُقال: سَئِر الشيء سؤراً - بالهمزة من باب: شرب-: بَقِيَ، فهو سائر، وفي المصباح المنير: أن أهل اللغة اتفقوا على أن سائر الشيء باقيه قليلاً كان أو كثيراً[٢].

قال الصَّغاني(ت٦٥٠هـ): سائر الناس باقيهم، وليس معناه جميعهم، كما زعم من قَصُر في اللغة باعه، وجَعْلُهُ بمعنى الجميع من لحن العوام، ولا

جماعة أولاً استحق مجموعهم المائة درهم.

انظر توجيه الحنفية للفرق في ذلك في تلقيح الفهوم ص ٢٣٩.

(١) جامع الدروس العربية٣/ ٢٤٤، للشيخ مصطفى الغلاييني ط١٧، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م.

(٢) المصابح المنير.

يجوز أن يكون مشتقاً من سور البلد لاختلاف المادتين[1].

وهذا ينقض دعوى بعض الأصوليين أن سائر من ألفاظ العموم مع كل وجميع[2]، كما ينقض دعوى من فرق في استعمالاتها، وقال إنها إنْ كانت مأخوذة من سور المدينة وهو المحيط بها فهي عامة، وإن كانت مأخوذة من السؤر بالهمزة -وهو البقية- فلا تعم، وهو الصحيح في الحديث: «وفارق سائرهن» أي بقيتهن[3].

ولا يُعدُّ مثل هذا رأياً واضحاً وباتّاً في الموضوع، إذْ هو متردد في أصل الكلمة، ورأيه مبني على مثل هذا التردّد.

والذي يبدو -والله أعلم- أنّ سائر عامة عموماً نسبياً، أي أنها عامة في الباقي.

٦-معشر ومعاشر:

ذكر الحافظ العلائي(ت٧٦١هـ) أنه لا ريب في أنهما من صيغ العموم، لكنه ذكر أنه لم يَرَ أحداً تعرّض لعدّهما من صيغ العموم سوى القرافي(ت٦٨٤هـ).

ومن استعمالها في العموم قوله تعالى: ﴿يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ﴾ [الأنعام١٣٠]، وفي الحديث أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرۡ عَشِيرَتَكَ ٱلۡأَقۡرَبِينَ﴾ [الشعراء١١٤]، قال ﷺ: «يا معشر قريش أنقذوا أنفسكم من النار»[4].

---

(١) السابق.

(٢) نهاية السول ٢/٦٥.

(٣) السابق، وما ذكر جزء من حديث رواه أحمد والترمذي وابن ماجه من طريق عبد الله ابن عمر: أسلم عباد الثقفي وتحته عشر نسوة في الجاهلية، فأسلمن معه، فأمره النبي ﷺ أن يختار منهن أربعاً. وقال البخاري: هذا الحديث غير محفوظ، وحكم أبو حاتم وأبو زرعة بأن المرسل أصح، وصححه الحاكم وابن حبان. انظر تفصيل ذلك في: التلخيص الحبير ٣/١٦٨.

(٤) تلقيح الفهوم ص٢٥٤، والحديث المذكور متفق عليه، كما صرّح العلائي.

و(الْمَعْشَر) في اللغة: الجماعة من الناس، وأن(معاشر) جمعها[1]، وحكي عن بعض أهل اللغة أن (المعشر) كل جماعة أَمْرُهُم واحد، كالمسلمين والمشركين[2]، والشباب، ومنه قوله ﷺ: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج»[3].

وعلّل الحافظ العلائي(ت٧٦١هـ) عدم تعرّض العلماء لهذه الصيغة لكونها عندهم من أسماء الأجناس، فتعمّ إذا أضيفت أو عُرّفت بلام الجنس، فاكتفوا بذكر اسم الجنس في صيغ العموم، عن إفراد (معشر)، و(معاشر) بالذكر، لدخولها في اسم الجنس[4]، فيضاف إليها.

ومن الملاحظ أن معشر ومعاشر لا تستعملان إلاّ مضافين إلى ما بعدهما.

٧- عامّة وكافّة وقاطبة:

وهي، أيضاً، من الألفاظ الدالة على العموم، تقول: فعله الناس عامّة، أي جميعهم، وقال تعالى: ﴿وَقَـٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾ [التوبة٣٦]، أي محيطين بهم، لا تستثنون منهم أحداً، وجاؤوا قاطبة، أي جميعاً.

وقد نصّ عدد من علماء اللغة على عموم هذه الألفاظ، وعلى أن عامّة وكافّة يستعملان مضافين وحالين، وأن قاطبة التي هي اسم يجمع كل جيل لا تستعمل إلاّ حالاً، وهي نكرة منصوبة لا تستعمل مضافة[5].

---

(١) المصدر السابق ٢٥٥.

(٢) المصدر السابق، والمصباح المنير.

(٣) حديث صحيح متفق عليه من حديث عبد الله بن مسعود.

(٤) تلقيح الفهوم ص ٢٥٥.

(٥) المصدر السابق ص ٢٥٦، ٢٥٧.

ثانياً: ما لم يكن من الألفاظ عامّاً في كل شيء، أي إنه ليس شاملاً للجميع، بل إنه يختصّ بالبعض دون غيره.

ومن هذه الألفاظ:

١- ما كان عامّاً في العقلاء، أي العالِمين، خاصّة، وهو لفظ(مَنْ)، وقد تستعمل في غير العقلاء، أو غير أولي العلم، على وجه التغليب مجازاً، كقوله تعالى: ﴿فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِۦ﴾ [النور ٤٥].

وهي تعم الذكور والإناث، والأحرار والعبيد، وقيل إنها في الشرع لا تعمّ إلاّ الأحرار.

وشرط عمومها أن تكون شرطية، نحو: من زارني أكرمته، أو استفهاميّة، نحو: من في الدار؟ أمّا إذا كانت موصوفة، نحو: مررت بمَنْ مُعْجِبٍ لك، بجرّ معجب، أي رجل معجب، أو كانت اسم موصول، نحو: مررت بمن قام، أي بالذي قام، فإنها لا تعمّ[١].

٢- ما كان عامّاً في غير العقلاء، أي غير أولى العلم، وهو يتناول نوعين من الألفاظ:

أ- ما يعمّ جميع الأفراد، وهو لفظ(ما) الاسمية، فإنها تفيد العموم في جميع الأفراد غير العقلاء، سواء كانت ذواتاً، أو أزمنة، أو أمكنة، أو جمادات، وقد تتناول أولي العلم تغليباً وتجوّزاً[٢].

وشرط عمومها أنْ تكون شرطية، أو استفهامية، أمّا إذا كانت اسم موصول، أو موصوفة فإنها لا تعمّ، كما هو الشأن في(مَنْ).

---

(١) نهاية الوصول ١٢٣/٣، ونهاية السول ٦٥/٢، ٦٦، والإبهاج ٩٢/٢، والمحصول ٣٥٤/١، مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول بحاشية الإزميري ٣٧٩/١.

(٢) المحصول ٣٥٤/١، ومرآة الأصول ٣٨٢/١.

ب- ما اختصّ عمومه ببعض الأفراد لا كلها، وقد ذكروا له كلمتين، إحداهما تختصّ بالأمكنة، وأخراهما بالأزمنة، وهما:

١- (أين)، مما هو مختص بالأمكنة، أي إنها عامّة في جميع الأمكنة، نحو أين تجلسْ أجلسْ، ونحو قوله تعالى: ﴿ أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ ﴾ [النساء٧٨]، ومما يأخذ حكمها، أيضاً (حيث) و(أنّى)، مثال (حيث)، قوله تعالى: ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ﴾ [التوبة٥]، ومثال (أنّى) قوله تعالى: ﴿ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنسَانُ وَأَنَّىٰ لَهُ الذِّكْرَىٰ ﴾ [الفجر٢٣].

٢- (متى) مما هو مختصّ بالأزمنة، أي إنها عامّة في جميع الأزمنة، نحو: متى تقم أقم، ونحو قوله تعالى: ﴿ مَتَىٰ نَصْرُ اللَّهِ ﴾ [البقرة٢١٤]، وقوله تعالى: ﴿ مَتَىٰ هَٰذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [الأنبياء٣٨][١].

وقيّد ابن الحاجب(ت٦٤٦هـ) ذلك بالزمان المبهم، فلا يصحّ أن تقول: متى زالت الشمس فأتني، وعلّق الإسنوي(ت٧٧١هـ) على ذلك بقوله: «ولم أر هذا الشرط في الكتب المعتمدة»[٢].

ومثل (متى) في الاختصاص بالزمان (مهما)[٣].

---

(١) المحصول ١/٣٥٤، والإبهاج ٢/٩٣، ٩٤.

(٢) نهاية السول ٢/٦٦.

(٣) نهاية الوصول ٣/١٢٣٣.



الفرع الثاني
الصيغ التي أفادت عمومها
من وضع اللغة بواسطة القرائن

وهذه القرينة قد تكون في الإثبات، وقد تكون في النفي.

١- أمّا القرينة في حال الإثبات، فهي (أل) المعرّفة، سواء كانت داخلة على المفرد، أي اسم الجنس، كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ ﴾ [الإسراء:٣٢]، أو كانت داخلة على الجمع، كالمسلمين والكتب، ويستوي في ذلك جمع السلامة وجمع التكسير، وسواء كان الجمع للقلة أو الكثرة[١]، وشرط التعريف بـ(أل) لإفادة العموم، أنْ لا تكون (أل) للعهد، لأنها إنْ كانت للعهد كان تعميمها لأفراد المعهود به خاصّة[٢]، ومن شرطها أنْ لا تكون للماهية[٣].

٢- أمّا القرينة في حال النفي فتتحقّق عند دخول النفي أو ما يلحق به على النكرات، وهو ما عبّروا عنه بالنكرة في سياق النفي، فإنها تعمّ سواء دخل عليها النفي مباشرة، نحو ما أحد قائم، أو باشر عاملها، نحو ما قام أحدٌ، وسواء كان النفي واقعاً بما، أو لن، أو لم، أو ليس أو غيرها.

وإذا كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كشيء، أو ملازمة للنفي نحو: أحد، أو داخلاً عليها مِنْ، نحو ما جاء من رجلٍ، أو واقعة بعد لا العاملة عمل (إن) وهي (لا) النافية للجنس، فدلالتها على العموم

(١) المصدر السابق.

(٢) المحصول ٢/٣٥٤، ونهاية السول ٢/٦٦، وتشنيف المسامع ٢/٦٦٢.

(٣) نهاية الوصول ٣/١٢٣٣.

واضحة ، وأمّا ما عدا ذلك ، نحول لا رجلٌ قائماً ، وما في الدار رجلٌ ، ففي المسألة مذهبان للنحاة ، والصحيح عند محقّقي الأصوليين أنها للعموم ، أيضاً[1] .

وبما يلحق بالنفي من القرائن: الشرط الداخل على النكرة ، فإنه يكسبها العموم ، كما هي الحال في النفي الداخل عليها[2] ، ومثل الشرط الاستفهام ، أيضاً .

(١) نهاية السول ٢/ ٦٧ ، وانظر فيه آراء بعض علماء اللغة والأصول .

(٢) المصدر السابق .

وقد ذكر القرافي (ت٦٨٤هـ) في (نفائس الأصول) أن النكرة في الإثبات ، إذا كانت خبراً لا تقتضي العموم ، كقولك: جاءني رجلٌ ، وإذا كانت أمراً فالأكثرون على أنها للعموم ، كقولك : أعتق رقبة ، وقال: إن الدليل على ذلك أنه يخرج من عهدة الأمر بفعل أيّها كان ، ولولا أنها للعموم لما كانت كذلك . انظر : نفائس الأصول ٤/ ١٨٠٥ .

المطلب الثاني
ألفاظ وصيغ العموم المستفاد عمومها من العرف

ومما عدّوه عموماً مستفاداً من العرف ما يأتي:

١- فحوى الخطاب، أو مفهوم الموافقة بقسميه الأولى والمساوي، نحو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء٩٠]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا﴾ [النساء١٠]، وقد ذكر أن العرف نقلهما إلى تحريم جميع الإيذاءات والإتلافات[1].

٢- الأحكام المتعلّقة بالأعيان، كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء٢٣]، نقله العرف من تحريم العين، أي الأمهات، إلى تحريم جميع أنواع الاستمتاعات المقصودة من النساء من الوطء ومقدّماته[2].

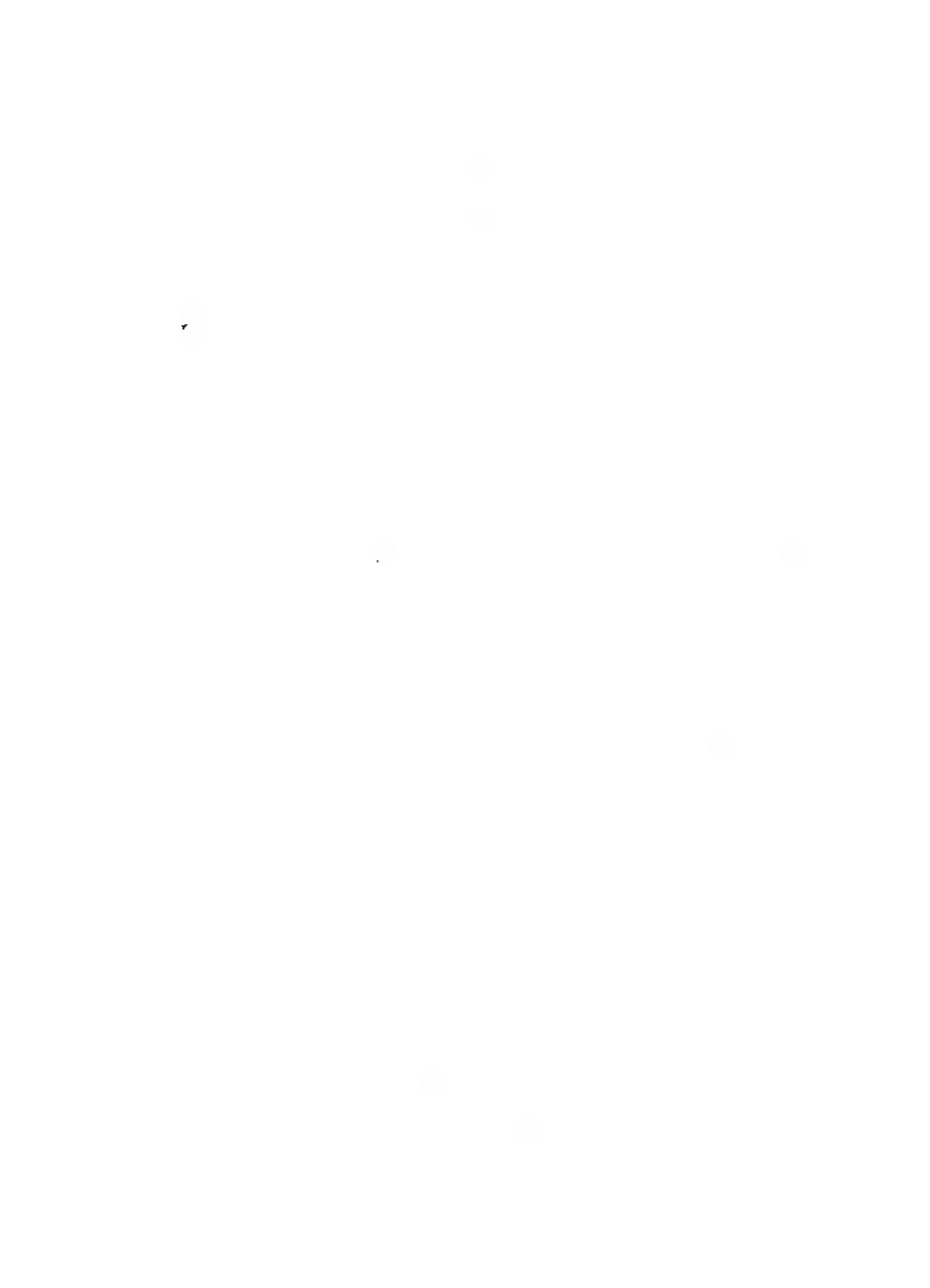
ومثله قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ [المائدة٣]، فإنه يحمل على الأكل للعرف[3].

---

(١) جمع الجوامع بشرح الجلال المحلّي وحاشية البناني١/ ٤١٥، وتشنيف المسامع ٢/ ٦٧٥.

(٢) جمع الجوامع ١/ ٤١٥، والإبهاج ٢/ ١٠٦، ١٠٧، ونهاية السول ٢/ ٦٨.

(٣) المحصول ١/ ٣٥٥، ونهاية السول ٢/ ٦٨، والإبهاج ٢/ ١٠٧.



المطلب الثالث

ألفاظ وصيغ العموم المستفاد عمومها من العقل

ومما عدّوه عموماً مستفاداً من العقل ما يأتي:

١- أن يكون اللفظ مفيداً للحكم ولعلّته، فإن ذلك يقتضي ثبوت الحكم أينما وجدت العلّة، لأن العقل يحكم بأنه متى وجدت العلّة وجد المعلول، وإذا انتفت انتفى المعلول[١].

٢- أن يكون العموم مستفاداً من سؤال السائل، كما لو سئل النبي ﷺ عمّن أفطر، فقال: «عليه الكفّارة»، فنعلم من ذلك أن وجوب الكفارة يعمّ كلّ مفطر.

٣- أن يكون العموم مستفاداً من دلالة مفهوم المخالفة، أي دليل الخطاب، عند القائلين به، كما لو قال ﷺ: «في سائمة الغنم زكاة»، فإنه يفهم من الدلالة أن ما ليس سائمة لا زكاة فيها[٢].

وقد استحسن الزركشي(ت٧٩٤هـ) في تشنيف المسامع إخراج مفهوم المخالفة من الدلالة العقلية على العموم، وذكر أنه لم يقل أحد إنها عقلية، بل الذي اختاره الرازي(ت٦٠٦هـ) في المعالم أنه إنما يدل على العموم بحسب العرف العامّ[٣].

---

(١) المحصول ٣٥٥/١، وقواطع الأدلّة ٣٢٠/١، ونهاية السول ٦٨/٢، والإبهاج ١٠٧/٢، وتلقيح الفهوم ص١٩٨، ونهاية الوصول ١٢٣٤/٣.

(٢) المحصول ٣٥٥/١، وتشنيف المسامع ٦٧٦/٢، والكاشف عن المحصول ٢٣٦/٤، والإبهاج ١٠٧/٢، ونهاية الوصول ١٢٣٤/٣، وقواطع الأدلّة ٣٢١/١، وتلقيح الفهوم ص١٩٩.

(٣) المحصول ٣٥٥/١، وتشنيف المسامع ٦٧٦/٢.

على أن بعض العلماء كالغزالي(ت٥٠٥هـ) ذهب إلى أن المفهوم لا عموم له، لأن العموم لفظ تتشابه دلالته بالإضافة إلى مسمياته، ودلالة المفهوم ليست لفظية فلا يكون لها عموم[١].

وهذه الأقسام الثلاثة ذكرها أبو الحسين البصري(ت٤٣٦هـ) في المعتمد، وأضاف إليها قسماً رابعاً هو قول الراوي: (كان رسول الله ﷺ يتهجد)[٢].

ولبعض العلماء منازعة في دلالة بعض ما ذكر على العموم من جهة العقل[٣].

(١) المحصول ١/٣٩٥، ونفائس الأصول ٤/١٩١٩.

(٢) المعتمد ١/٤٠٨.

(٣) الكاشف عن المحصول ٤/٢٣٧، وجمع الجوامع ١/٤١٦.

الفصل الثاني

الصيغ والأساليب المختلف في إفادتها العموم

وفيه أربعة عشر مبحثاً:

المبحث الأول: مايشترك فيه المذكر والمؤنث أو ينفرد به أحدهما من ألفاظ العموم

المبحث الثاني: الخطاب الوارد شفاهاً هل يختصّ بالموجودين؟

المبحث الثالث: الخطاب الخاصّ بواحد من الأمّة هل هو خطاب للباقين؟

المبحث الرابع: حكاية الفعل

المبحث الخامس: الخطاب الخاصّ بالنبي ﷺ

المبحث السادس: الخطاب العامّ للأمة هل يدخل فيه الرسول ﷺ ؟

المبحث السابع: نفي المساواة بين الشيئين هل يشمل جميع الأمور؟

المبحث الثامن: الجمع المضاف إلى ضمير الجمع

المبحث التاسع: دخول الصور غير المقصودة والنادرة في العامّ

المبحث العاشر: اللفظ العامّ المقصود به المدح أو الذم

المبحث الحادي عشر: ترك الاستفصال هل ينزل منزلة العموم في المقال؟

المبحث الثاني عشر: الجمع المنكر

المبحث الثالث عشر: الفعل المتعدّي إلى مفعولاته

المبحث الرابع عشر: هل للمفهوم عموم؟



المبحث الأول
ما يشترك فيه المذكر والمؤنث
أو ينفرد به أحدهما من ألفاظ العموم

اللفظ العامّ بالنسبة إلى دلالته على المذكر والمؤنث أقسام عدّة، اتُّفِقَ على بعضها واختُلِفَ في بعضها الآخر، وسنكتفي بإيراد أهمّ وجهات النظر في تقسيم حالات الألفاظ من هذه الجهة وبيان أحكامها.

المطلب الأول
تقسيم الحالات وبيان أحكامها

الفرع الأول: تقسيم فخر الدين الرازي(ت٦٠٦هـ):

ذكر فخر الدين الرازي(ت٦٠٦هـ)[١] أن اللفظ العامّ إمَّا أنْ يكون مختصّاً بواحد منهما، أي الذكور أو الإناث، أو لا يكون:

١- الأول: وهو ما كان اللفظ العامّ مختصّاً بواحد منهما كلفظ (الرجال) للذكور، و(النساء) للإناث، فإنه لا خلاف بين العلماء في أنه لا تدخل النساء في الرجال، ولا الرجال في النساء.

٢- الثاني: أن لا يكون اللفظ العامّ مختصّاً بواحد منهما، أي الرجال والنساء، وهو قسمان، هما:

أ- ما لا يتبيّن فيه تذكير ولا تأنيث، كصيغة(مَنْ) و(الناس)، وهذا

(١) المحصول ١/٣٨٩، ٣٩٠.

يتناول الرجال والنساء، على ما هو المختار من آراء العلماء، وإن أنكر بعضهم تناوله للجميع فهو قليل، بإزاء جمهور العلماء.

ب- ما تبيّنت فيه علامات التذكير والتأنيث، كقولنا، قام وقاما وقاموا، للمذكر، وقامت وقامتا وقُمْنَ للمؤنث، وقد اختلف العلماء في تناول خطاب الذكور الإناث أولاً، واختار الفخر الرازي(ت٦٠٦هـ) أنه لا يتناولهم.

الفرع الثاني: تقسيم الآمدي(ت٦٣١هـ):

أمّا الآمدي(ت٦٣١هـ) فقد حصر اللفظ العامّ بالنسبة للموضوع الذي معنا، في الأقسام الآتية:

١- ما كان مختصّاً بواحد من النوعين، فإنه لا يدخل فيه النوع الآخر، فلفظ الرجال لا تدخل فيه النساء، ولفظ النساء لا يدخل فيه الرجال، باتفاق العلماء.

٢- الجمع الذي لم تظهر فيه علامة تذكير ولا تأنيث، كالناس، فيدخل فيه المذكر والمؤنّث، باتفاق العلماء[١].

٣- الجمع الذي ظهرت فيه علامة التذكير كالمسلمين والمؤمنين، فهل تدخل فيه الإناث ظاهراً؟، اختلف العلماء في ذلك[٢].

---

(١) الإحكام ٢/٢٦٩، ولكن الآمدي أفرد مسألة أخرى فيما لم يظهر فيه علامة التذكير والتأنيث، مثل(مَنْ) في الشرط والجزاء، هل يعمّ المذكر والمؤنث؟ وذكر اختلاف العلماء فيها، فذهب الأكثرون إلى أنه يعمّهما، وذهب الأقلون إلى نفي ذلك. الإحكام ٢/٢٦٩.

ونذكر هنا أنّ (الناس) لا يسمى جمعاً في اصطلاح النحويين لعدم انطباق حدّ الجمع عليه، إذْ لا واحد له من لفظه. انظر: جامع الدروس العربية ١/١٤، ٦٤.

(٢) الإحكام ٢/٢٦٥.

الفرع الثالث: تقسيم الصفي الهندي(ت٧١٥هـ):

وقد جعل الصفي الهندي(ت٧١٥هـ) اللفظ بالنسبة إلى الدلالة على المذكر والمؤنث أربعة أقسام، أخذاً من التقسيمات السابقة، وتأليفاً منها، وهي:

١- لفظ يختصّ بكلّ واحد منهما، ولا يطلق أحدهما على الآخر بحال، كلفظ الرجال للمذكر، والنساء للمؤنث، وقد اتفقوا على أنه لا يدخل أحدهما في الآخر، كما سبق ذكر ذلك في التقسيمين السابقين، فلا الرجال يدخلون في النساء، ولا النساء يدخلن في الرجال، أي لا يدخل أحدهما تحت الخطاب الموجّه باللفظ المختصّ بالآخر[1].

٢- لفظ يتناولهما جميعاً، وليس لعلامة التأنيث مدخل فيه بحال، كلفظ (الناس) و(الإنس) و(البشر) الذي يشمل المذكر والمؤنث، فيدخل كل واحد منهما فيه[2].

٣- لفظ يتناولهما جميعاً بأصل وضعه، وإن كان لعلامة التذكير والتأنيث مدخل فيه جوازاً لا وجوباً، كلفظ (مَنْ) الذي ذهب الأكثرون إلى أنه يشمل المذكر والمؤنث جميعاً، مثل(الناس) و(البشر)، وإن ورد مجرّداً من علامة التأنيث، وأنكر ذلك بعض الحنفية[3].

والظاهر أن الخلاف يعمّ(مَنْ) الشرطية والاستفهامية والموصولة.

٤- لفظ يستعمل فيهما، لكن بعلامة التأنيث في المؤنث، وبحذفها في المذكر وجوباً، وهو لفظ (مسلمين) و(مسلمات) و(قام) و(قامت) و(قاما) و(قامتا) و(قاموا) و(قُمْن)، وهذا مما اختلف فيه، وفيه تفاصيل[4].

---

(١) نهاية الوصول ١٣٩٠/٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق ١٣٩١/٤.

(٤) المصدر السابق ١٣٩٢/٤.

وبوجه عام فإن للعلماء فيه قولين:

الأول: إن الخطاب خاصّ بالذكور ولا يتناول الإناث، إذا ورد مجرّداً من علامة التأنيث إلاّ بقرينة.

الثاني: أن الخطاب يشملهما ظاهراً، ولا يخرج عنه المؤنث إلاّ المنفصل[١]، واتفقوا على عدم دخول المذكر إنْ ورد مقترناً بعلامة التأنيث[٢].

وقد حدّد الشيخ صفيّ الدين الهندي(٧١٥هـ) المذاهب، أو العلماء الذاهبين إلى كل رأي من الآراء سالفة الذكر.

ومهما يكن من أمر، فإن الخلاف في التفاصيل المتقدّم ذكرها لا يتناول الخطاب الموجّه إلى الإناث، لأنهم اتفقوا على أن الذكور لا تدخل في خطاب الإناث، فالخلاف بينهم إنما هو في خطاب الذكور هل يتناول الإناث أو لا؟ وفي اختيار فخر الدين الرازي(ت٦٠٦هـ) إن الحق أن خطاب الذكور لا يتناولهن[٣].

وقد اقتصر الآمدي(ت٦٣١هـ) على عنونة المسألة بالجمع الذي ظهرت فيه علامة التذكير كالمسلمين والمؤمنين هل تدخل فيه الإناث ظاهراً ؟[٤].

وفي النظر في التقاسيم المتقدّمة نجد أن الكلام إنما هو في ثلاثة أقسام، وفقاً لما عرضه فخر الدين الرازي(ت٦٠٦هـ)، والآمدي(ت٦٣١هـ)، وأمّا ما عرضه الصفي الهندي(ت٧١٥هـ) فإن القسم الثالث مما ذكره يمكن ردّه إلى القسم الثاني، فالأقسام ثلاثة، والخلاف إنما هو في القسم الثالث الذي يستعمل بعلاقة التأنيث في المؤنث وبحذفها في المذكر.

---

(١) نهاية الوصول ١٣٩٢/٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المحصول ٣٩٠/١.

(٤) الإحكام ٢٦٥/٢.

المطلب الثاني
استدلالات العلماء

أولاً: استدلالات العلماء في القسم الذي لا يكون اللفظ العامّ مختصاً بواحد من الذكور أو الإناث.

استدلَّ القائل بأن اللفظ غير المختصّ يتناول الرجال والنساء بقوله:

إن الإجماع قد انعقد على أن من قال: مَن دخل الدار مِن خَدَمِي فله مئة ريال، فهذا عام لا يختصّ بِخَدَمِهِ الذكور، بل يشمل خادماته الإناث، أيضاً، وكذا في الوصية والتعليق والتوكيل، وأنه لو قال الرجل لوكيله أو خادمه: من دخل داري فأكرمه، فإن الوكيل أو الخادم يلام لو أخرج الداخلات من النساء[1].

واستدلَّ القائل بعدم تناول اللفظ الرجال والنساء، أي بعدم عمومه بقوله: ورد أن العرب يقولون: مَنْ، ومَنَانِ، ومَنُونَ، ومَنَة، ومَنْتَان، ومَنَات.

وهذا يدل على تمييز كل منهما، كما في لفظ مسلم ومسلمة، ومسلمين ومسلمات.

وأجيب بأن ذلك وإن كان جائزاً، إلاَّ أنهم اتفقوا على أن الأصح استعمال لفظ (من) في الذكور والإناث[2].

---

(١) المحصول ١/٣٨٩، والإحكام ٢/٢٦٩، ونهاية الوصول ٤/١٣٩٢، وانظر اعتراضاً على الدليل والإجابة عنه في الإحكام ٢/٢٦٩.

(٢) المحصول ١/٣٨٩، ونهاية الوصول ٤/١٣٩٢.

وأجاب في(الحاصل) أن ذلك لو صحّ فهو في غير محلّ النزاع[1]، ويقصد أنه حينئذٍ يكون مختصاً بأحدهما للعلامة.

والظاهر رجحان قول من ذهب إلى أن الألفاظ التي لم تظهر فيها علامة التأنيث والتذكير، تعمّ الذكور والإناث.

ثانياً: استدلالات العلماء في القسم الثالث الذي تبيّنت فيه علامات التذكير كقام وقاموا، والمسلمين والمؤمنين، وعلامات التأنيث، كقامت، وقامتا، وقُمْن، والمسلمات والمؤمنات:

وفي هذه الحالات فإن خطاب الإناث لا يتناول الذكور باتفاق، فإذا قيل: قُمْنَ، لم يتناول الرجال، وإذا قيل: المسلمات، لم يتناول المسلمين، فالخلاف إنما هو في خطاب الذكور، هل يتناول الإناث أو لا ؟ اختلف العلماء في ذلك.

القول الأول: ذهب الشافعية والأشاعرة والجمع الكثير من الحنفية والمعتزلة إلى أنه لا يتناول الإناث إلاّ بقرينة[2]، وقد اختار ذلك فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ)، في المحصول[3].

واستدلُّوا بما يأتي:

أ- فمن أدلتهم: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ . . .﴾ [الأحزاب٣٥]، ففيه عطف المسلمات على المسلمين، والمؤمنات على المؤمنين.

فلو كان لفظ المسلمين متناولاً للمسلمات ولفظ المؤمنين متناولاً

---

(١) الحاصل ١/٥٢٢.

(٢) نهاية الوصول ٤/١٣٩٣، والإحكام ٢/٢٦٥، والمستصفى ٢/٧٩.

(٣) المحصول ١/٣٩٠.

للمؤمنات ، لكان ذلك من باب عطف الخاصّ على العامّ ، ففائدته التأكيد ليس إلاَّ ، لكنه لو لم يكن متناولاً لكان ذلك من باب التأسيس وعطف المغاير على المغاير ، والحمل على فائدة التأسيس أولى من فائدة التأكيد[١] .

ب- ما روي عن أم سلمة أنها قالت لرسول الله ﷺ: إن النساء قلن: ما نرى الله ذكر إلاَّ الرجال ، فأنزل الله الآية المذكورة[٢] .

ووجه الدلالة من الآية: أنها عطفت جمع الإناث على جمع الذكور ، ولو كان جمع الذكور يتناول الإناث مع الذكور لما حسن العطف ، ولما كانت له فائدة ، ولو كان جمع الذكور يتناول الإناث لما صحّ قولها: ما نرى الله ذكر إلاَّ الرجال[٣] .

ج- إن للذكور علامة يتميّزون بها عن الإناث ، كما أن المؤمنين لهم علامة تميّزهم عن الكافرين ، فلما كان المؤمن لا يدخل تحت اسم الكافر ، ولا الكافر يدخل تحت اسم المؤمن ، فكذلك لا يجوز أنْ تتناول لفظة (افعلوا) غير الذكور ، لأن الواو علامة الذكور ، كما أن النون في(افعلن) علامة الإناث[٤] .

د- أن الجمع هو تضعيف الواحد ، وتكرار له ، فالمسلمون تكرار لمسلم ومسلم ومسلم ، وقاموا تكرار لقام وقام وقام ، والمفردات أو

---

(١) نهاية الوصول ١٣٩٤/٤ ، والإحكام ٢٦٦/٢ ، والتمهيد للأسنوي ص٣٥٧ .

(٢) الإحكام ٢٦٦/٢ ، ونهاية الوصول ١٣٩٥/٤ .

والحديث رواه أحمد في مسنده ، والنسائي في سننه ، وابن جرير في تفسيره من طريق أم سلمة بألفاظ مختلفة ، كما روي من غير طريقها ، انظر هامش ١ ص٢٦٦ ج٢ ، من الإحكام ، ونهاية الوصول هامش ٢ في ص١٣٩٥ج٤ .

(٣) نهاية الوصول ١٣٩٥/٤ ، وإتحاف الأنام ص١٠٧ .

(٤) إتحاف الأنام ص١٠٧ .

الآحاد لا تتناول الإناث، فكذلك الجمع لا يكون متناولاً للإناث[1].

هـ- أجمعنا على أن مسلمين حقيقة في الجمع المذكر الصرف، فلو كان حقيقة في الجمع المؤنث أيضاً، لزم الاشتراك، والاشتراك خلاف الأصل[2].

واعترض على هذه الاستدلالات وأجيب عنها بما يطول ذكره[3].

القول الثاني: ذهب الحنابلة[4]، والظاهرية[5]، إلى أن المؤنث يدخل تحت الخطاب الذي فيه علامات التذكير كالمسلمين، وقاموا.

واستدلَّ لهم بما يأتي:

أ- إن أهل اللغة قالوا بأنه إذا اجتمع التذكير والتأنيث غلب التذكير، وعلى هذا جاء قوله تعالى: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا﴾ [البقرة٣٨] في خطاب آدم وحواء وإبليس، ولهذا يُقال للنساء إذا تمحضن بأن لم يكن معهنّ رجال ادْخُلْن، وإنْ كان معهن رجل، قيل: ادخلوا[6].

وأجيب عن ذلك بأنه لا نزاع في أن يعبّر عماذكر بلفظ التذكير، لكن ذلك ليس من باب الوضع الحقيقي للفظ، بل يذكر ذلك مع قرينة، فهو من باب المجاز لا من باب الحقيقة[7].

ب-« إن أكثر أوامر الشارع بخطاب المذكر، مع انعقاد الإجماع على أن

---

(١) الإحكام٢/٢٦٦، نهاية الوصول٤/١٣٩٧، والحاصل١/٥٢٢، والمحصول١/٣٩٠.

(٢) نهاية الوصول ٤/١٣٩٧.

(٣) انظر: الإحكام ٢/٢٦٦.

(٤) شرح الكوكب المنير ٣/٢٣٥، وذكر أنه ظاهر كلام أحمد، والعدة ٢/٣٥١.

(٥) نهاية الوصول ٤/١٣٩٣، والإحكام لابن حزم ٣/٣٢٤، والتبصرة ص٧٧.

(٦) الإحكام للآمدي ٢/٢٦٧، ونهاية الوصول ٤/١٣٩٨، والعدة ٢/٤٥٢.

(٧) نهاية الوصول ٤/١٣٩٨، وإتحاف الأنام ص١٠٨.

النساء يشاركن الرجال في تلك الأحكام، فلو لا دخولهن تحت تلك الأوامر لما كان الحكم ثابتاً في حقهن، إذ الأصل عدم وجود دليل آخر»[1].

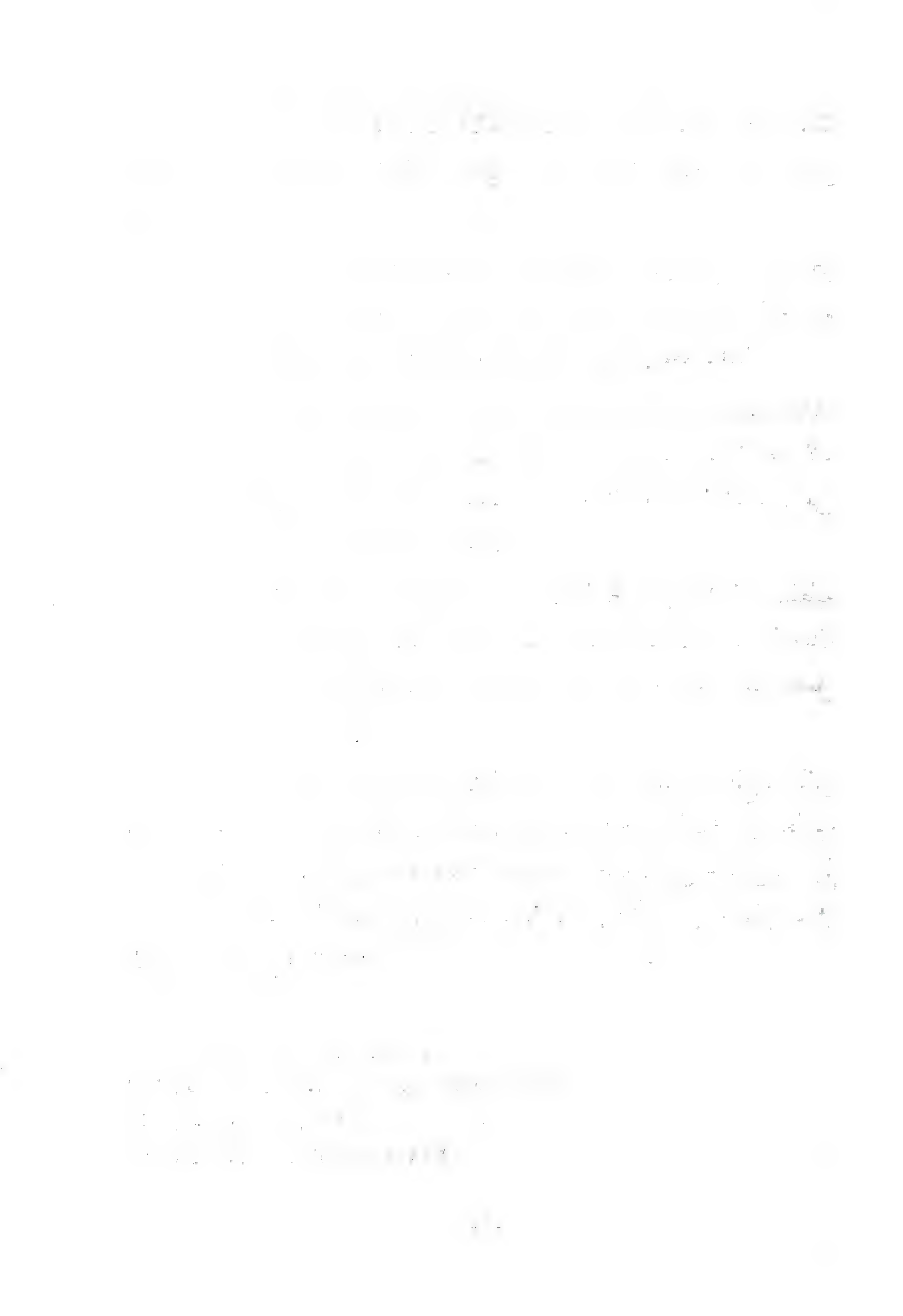
وأجيب عن ذلك بأن دخولهن ليس للوضع اللغوي، بل لدليل آخر من إجماع أو قياس، أو غيرهما، بدليل عدم دخولهن في كثير من الأحكام الثابتة بخطاب التذكير، نحو الجمعة والجماعة والجهاد ونحو ذلك[2].

ج- من المستهجن من أهل اللسان أن الرجل إذا مرّ ببلد أن يسأل أهله حين مروره بهم يقول لهم: كيف أنتم؟ أنتم آمنون، ونساؤكم آمنات؟، وما ذاك إلاّ لأنهم يكتفون بقول: كيف أنتم؟ وأنتم آمنون؟ مما يدلّ على أن النساء يدخلن تحت قوله: أنتم آمنون.

وأجيب عن ذلك بأن استهجان السؤال لا يعود إلى الدلالة اللفظية الوضعية، وإنما يعود إلى دلالة معنوية التزامية، وذلك لأن أمن الرجال يستلزم الأمن من جميع المخاوف، فلو لم تكن النساء آمنات لما حصل الأمن للرجال[3].

وفي تأمّل ما قيل من استدلالات لم يذكر ما هو حاسم وقاطع، ولكن الذي يترجّح هو القول الأول الذاهب إلى عدم دخول النساء في خطاب المذكر، لأن الأصل في وضع اللغة أن اللفظ إذا وضع لمعنى اختصّ به، ولم يشترك معه غيره إلاّ بدليل وقرينة، وإلاّ لأدى الأمر إلى اضطراب في الفهم، وفوضى في الدلالة.

(١) نهاية الوصول في الموضع السابق، والإحكام ٢/ ٢٦٧.
(٢) نهاية الوصول ٤/ ١٣٩٨.
(٣) المصدر السابق، والإحكام ٢/ ٢٦٨.



المطلب الثالث
أثر الخلاف في المسألة

ذكر الإسنوي(ت٧٧٢هـ) في التمهيد طائفة من الفروع المبنيّة على الاختلاف في المسألة التي معنا، منها الفروع الآتية، وهي مبنية على رأي من لم ير دخول الإناث في الجمع المذكر:

١- إذا وقف على بني زيد فلا تدخل النساء[١].

٢- إذا قال: وقفت على بني تميم، أو بني هاشم، ونحو ذلك فالأصحّ دخولهن، والفرق بين هذا الفرع والذي قبله، أنه في هذا الفرع قصد الجهة[٢].

٣- لو خاطب ذكوراً وإناثاً ببيع أو وقف أو غيرهما، فقال: بعتكم، أو ملّكتكم، أو وقفت عليكم، فالقياس عدم دخولهن، فإن ادّعى إرادتهن فالقياس القبول ما دام له الرجوع عن الإيجاب، بأن كان ذلك قبل القبول، أو بعده، وكان الخيار باقياً[٣].

٤- إذا صلّت المرأة وأتت بدعاء الاستفتاح، فهل تقول فيه: وما أنا من المشركين، وتقول أيضاً، وأنا من المسلمين، أو تأتي بجمع المؤنث؟ لم أرَ من صرّح بالمسألة، والقياس الثاني-يقصد أن تأتي بجمع المؤنث- بلا شك.

---

(١) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص٣٥٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

لكن روى الحاكم في مستدركه عن عمران بن الحصين ﷺ أن النبي ﷺ لقَّن فاطمة هذا الذكر في ذبح الأضحية بلفظ الذكور، فقال لها: «قومي فاشهدي أضحيتك وقولي: إن صلاتي ونسكي ومحياي...» إلى قوله ﷺ: «من المسلمين»[1].

(١) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص٣٥٨.

المبحث الثاني
الخطاب الوارد شفاهاً هل يختصّ بالموجودين

ومن المسائل التي تكلّم عنها الأصوليون، مسألة الخطاب الوارد شفاهاً أو مواجهةً في زمن النبي ﷺ، والأوامر العامة مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ [فاطر ٣]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران ١٠٢] هل يخصّ الموجودين في زمنه ﷺ أو هو عامٌّ لهم ولمن بعدهم ؟[١].

اختلف العلماء في ذلك على قولين، ولكن ينبغي أن نبيّن أن الخلاف بينهم هو في دلالة اللفظ على الشمول، أهو بحسب الوضع اللغوي أو بدليل آخر من إجماع أو قياس، أو عرف أو غير ذلك ؟.

القول الأول: إن الخطاب الوارد شفاهاً، كالأمثلة التي ذكرناها، يختصّ بالموجودين في عصره ﷺ ولا يتناول من يوجد بعدهم، بحسب دلالة اللفظ، إلاَّ أنْ يوجد دليل آخر.

وهو قول أكثر الشافعية، وأصحاب أبي حنيفة، والمعتزلة[٢].

القول الثاني: إن خطاب المشافهة يعمّ الموجودين وغير الموجودين، أي الذين يوجدون بعد عصر النبي ﷺ.

---

(١) الإحكام ٢/٢٧٤، ونهاية الوصول ٤/١٤١٤، والمستصفى ٢/٨١، والبحر المحيط ٣/١٨٤.

(٢) الإحكام ٢/٢٧٤، ونهاية الوصول ٤/١٤١٤، والمستصفى ٢/٨٢، والبحر المحيط ٣/١٨٤، والمحصول ١/٣٩٣.

وهو قول الحنابلة وبعض الفقهاء[1].

وهذا ظاهر كلام الإمام أحمد(ت٢٤١هـ)، في بعض ما روي عنه[2].

وفيما يأتي نذكر استدلال أصحاب هذين القولين بإيجاز، ونبدأ بذكر استدلال أصحاب القول الأول، قالوا:

١- إن المخاطبة شفاهاً بمثل ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ و ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾، تستدعي أن يكون المخاطب موجوداً إنساناً مؤمناً، ومن لم يكن موجوداً وقت الخطاب لا يكون موصوفاً بشيء من هذه الصفات، فلا يتناوله الخطاب[3].

وأجيب بأن المخاطبة تستدعي كون المخاطَب موجوداً مؤهلاً، إذا أريد وصفه بأنه مخاطب شفاهاً، أما إذا أريد مجرّد تناول الخطاب والحكم التكليفي له، فذلك لا يتوقف على وجوده وقت الخطاب[4].

٢- إن شرط المخاطَب أن يكون فاهماً للخطاب، ولهذا يشترط أن يكون بالغاً عاقلاً، فتمتنع مخاطبة المجنون والصبيّ الذي لا يميّز، والمعدوم أولى من المجنون والصبي في المخاطبة، فيستحيل أنْ يكون مخاطباً[5].

وأمّا أصحاب القول الثاني، فاستدلوا بالكتاب والسنة والإجماع،

---

(١) الإحكام ٢/٢٧٤، ونهاية الوصول ٤/١٤١٥، والعدة ٢/٣٨٦، وشرح الكوكب المنير ٣/٢٤٩.

(٢) العدة ٢/٣٨٦.

(٣) الإحكام ٢/٢٧٤، ونهاية الوصول ٤/١٤١٥، مختصر المنتهى بشرح العضد ٢/١٢٧.

(٤) الإحكام ٢/٢٧٤، هامش(٣) تعقيب الشيخ عبدالرزاق عفيفي رحمه الله تعالى.

(٥) الإحكام ٢/٢٧٥، ونهاية الوصول ٤/١٤١٥، والعدّة ٢/٣٩٠، وانظر في العدة أدلّة أخرى، وشرح مختصر المنتهى للعضد ٢/١٢٧.

والمعقول، وعلى الوجه الآتي:

١ - أمَّا الكتاب فاستدلوا منه بقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ ﴾ [سبأ٢٨][١].

ووجه الدلالة: أنه لو لم يكن خطابه متناولاً لغير الموجودين لم يكن مرسلاً إلى الناس كافة، وهو باطل بنصّ الآية.

٢- وأمَّا السنة فمنها قوله ﷺ: «بعثت إلى الناس كافة، وبعثت إلى الأحمر والأسود»[٢]، وقوله: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»[٣].

وضعّف الصفي الهندي(ت٧١٥هـ) الاستدلال بذلك بدعوى أن لفظ الناس والأحمر والأسود والجماعة، يختصّ أيضاً بالموجودين وقت النزول، إذ المعدوم لا يوصف بالأحمر والأسود والجماعة، فلا يتناول من يوجد بعد نزول الخطاب[٤].

٣- وأمَّا الإجماع فإن الصحابة ومن بعدهم من التابعين وإلى زماننا هذا ما زالوا يحتجون في المسائل الشرعية على من وجد بعد النبي ﷺ بالآيات والأخبار الواردة على لسان النبي ﷺ، ولولا عموم تلك الدلالة اللفظية لمن وجد بعد ذلك، لم يكن التمسك بها صحيحاً، وهذا بعيد عن أهل الإجماع[٥].

---

(١) الإحكام ٢/٢٧٥، ونهاية الوصول ٤/١٤١٦، والمحصول ١/٣٩٣.

(٢) لم يُعلم بهذا اللفظ ولكن صحّت في معناه أحاديث كثيرة فانظرها في الهامش(٤) من نهاية الوصول في الموضع السابق.

(٣) سبق تخريجه والكلام عليه في الكلام عن الخطاب الخاصّ بواحد من الأمة.

(٤) نهاية الوصول ٤/١٤١٨، والمحصول ١/٣٩٣.

(٥) الإحكام ٢/٢٧٦، ونهاية الوصول ٤/١٤١٩.

٤- وأمّا المعقول فهو أن النبي ﷺ إذا أراد التخصيص ببعض الأمة نصّ عليه، ولولا عموم الخطاب وشموله للكل، لم تكن حاجة إلى التخصيص[(١)].

وقد أجاب الآمدي(ت٦٣١هـ) عن هذه الأدلّة بما يطول ذكره[(٢)].

وهذه المسألة عُرِضت في كتب الأصول بعناوين متعدّدة، تدور حول المعنى المذكور، وعرضها بعضهم بعنوان: (الأمر يتعلق بالمعدوم)، وليس بين العلماء اختلاف في أن من لم يشافهوا النبي ﷺ يشملهم الحكم الشرعي، وإنما الخلاف في أن ذلك من دلالة الألفاظ بحسب وضع اللغة، أو من القرائن والأدلّة والقواعد الدالّة على شمول الشريعة للمكلفين على مدى الزمان وامتداده.

وهي مسألة غير مفيدة، ولا تترتّب عليها آثار، وعبر بعض العلماء عن ذلك بقوله: «الخلاف في أن خطاب المشافهة هل يشمل غير المخاطبين قليل الفائدة، ولا ينبغي أنْ يكون فيه خلاف عند التحقيق، لأنه إمّا أنْ ينظر إلى مدلول اللفظ لغة، ولا شك أنه لا يتناول غير المخاطب، وإمّا أنْ يُقال إن الحكم يقصر على غير المخاطب إلاّ أن يدلّ دليل على العموم في تلك المسألة بعينها، وهذا باطل لما علم قطعاً من الشريعة أن الأحكام عامّة إلاّ حيث يرد التخصيص»[(٣)].

وقال أبو حامد الغزالي(ت٥٠٥هـ) رحمه الله: «كلّ حكم يدلّ بصيغة المخاطبة، كقوله تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ﴾ و (يا أيها المؤمنون) و ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ﴾، فهو خطاب مع الموجودين في عصره ﷺ، وإثباتُهُ في حقّ

(١) الإحكام ٢/٢٧٦.
(٢) الإحكام في الموضع السابق.
(٣) البحر المحيط ٣/١٨٥.

من يحدث بعده بدليل زائد دالّ على أن كل حكم ثبت في زمانه فهو دائم إلى يوم القيامة، على كلّ مكلّف، ولولاه لم يقتضِ مجرّد اللفظ ذلك»[1].

واصطنع الإسنوي(ت٧٧٢هـ) فرعاً فقهياً بناه على المسألة، وهو:

ما إذا خاطب رجلٌ عبيده فقال مثلاً: يا عبيدي ليحمل كل واحد منكم حجراً من هذه الأحجار، ثم اشترى عبداً، فهل يدخل في ذلك أم لا ؟[2]

---

(١) المستصفى ٢/٨٣.

(٢) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص٣٦٣.

المبحث الثالث
الخطاب الخاصّ بواحد من الأمّة
هل هو خطاب للباقين؟

الخطاب الخاصّ بواحد من الأمة هل يعمّ الباقين، أو يختصّ بمن توجه إليه الخطاب ؟.

مثال ذلك، قول النبي ﷺ لأبي بكرة[1] (ت٥٢هـ) ﷺ لما دخل الصفّ راكعاً: «زادك الله حرصاً ولا تعد»[2]، فهل هذا خاصّ بأبي بكرة(ت٥٢هـ) أو أنه يشمل غيره من عموم المسلمين ؟.

اختلف العلماء في ذلك على قولين، غير أنه ينبغي أن نذكر قبل ذلك أنه لو ورد تصريح باختصاص الخطاب بالمخاطَب فإن المسألة تخرج من دائرة الخلاف، كقوله ﷺ لأبي بردة(ت٤١هـ) ﷺ : «تجزئك ولا تجزئ أحداً بعدك»[3]، فهذه المسألة محسومة بعدم عموم الخطاب.

وبعد هذا نشرع في بيان أصحاب القولين وأدلتهم على ما ذهبوا إليه.

القول الأول: إنه ليس خطاباً للأمة، أي لا عموم له، فلايتناول غير

---

(١) هو نفيع بن الحارث من أهالي الطائف، سكن البصرة.

(٢) حديث صحيح أخرجه البخاري في كتاب الأذان، باب إذا ركع دون الصف، وأخرجه أيضاً بعض أصحاب السنن والمسانيد، كأحمد بن حنبل في مسنده، وأبي داود والنسائي.

انظر: الجامع الصغير ٢٧/٢.

(٣) حديث صحيح أخرجه بلفظ «اذبحها، ولن تصلح لغيرك»، وأخرجه أيضاً عدد من أصحاب السنن.

الواحد الذي توجه إليه الخطاب، إلاَّ إذا قام دليل على وجوب تعميمه.

وهو رأي جمهور العلماء ونصّ عليه الشافعي(ت٢٠٤هـ)[١].

القول الثاني: إن الخطاب الخاصّ بواحد من الأمة عام يشمل الأمة.

ونسب القول به إلى بعض أهل الظاهر[٢]، وبه أخذ علماء الحنابلة كالقاضي أبي يعلى(ت٤٥٨هـ)[٣]، وغيره[٤].

وذكر إمام الحرمين(ت٤٧٨هـ)، رأياً في المسألة هو أنه إذا نظر في مقتضى اللفظ فلا شك أنه خاصّ بمن توجّه إليه الخطاب، ولا يعمّ غيره من الأمة، وإنْ نظر إليه فيما جرى عليه الشرع فلا شك أن خطاب رسول الله ﷺ وإن كان مختصاً بآحاد الأمة، لكنه مما يلتزم بمقتضاه كافة المسلمين، ولهذا فإنه استنكر أن تكون هذه المسألة مما يختلف فيه[٥].

على أننا وإن كنّا نرى وجاهة رأي ما ذكره إمام الحرمين(ت٤٧٨هـ) إلاَّ أنا سنذكر أدلَّة أصحاب القولين، وما قيل فيها.

أولاً: أدلَّة أصحاب القول الأول، النافين للعموم وشمول الأمة بالخطاب، ومما استدلُّوا به:

١- إن الخطاب الوارد، أو المتوجه، نحو الواحد موضوع في أصل اللغة لذلك الواحد، فلا يتناول غيره، بحسب هذا الوضع، ولهذا فإن السيد لو أمر أحد خَدَمه بأمر يخصّه، فإنه لا يتناول غيره، وكذا سائر أنواع

(١) نهاية الفصول ١٤٠٦/٤، والبحر المحيط ١٨٩/٣، وإرشاد الفحول ص٢٢٤، والإحكام للآمدي ٢٦٣/٢.
(٢) نهاية الوصول ١٤٠٦/٤.
(٣) العدة ٣٣١/١.
(٤) شرح الكوكب المنير ٢٢٣/٣.
(٥) البرهان ٣٧٠/١.

الخطاب[1].

وردّ عليه بأن الخطاب وإن لم يتناول بوضعه في أصل اللغة غير المخاطَب، إلاّ أنه قد يتناوله عرفاً وبقرائن أخرى ككونه ﷺ رسولاً، فإن ذلك يقتضي أنه ليس مقصوداً بالخطاب لذاته وليعمل به، وليبلغ الأمة ما شرع لها[2].

٢- لو عمّ الخطاب الموجّه للواحد، فلا يخلو ذلك من أنْ يكون حقيقة أو مجازاً، أمّا أنه حقيقة فباطل من حيث الوضع اللغوي، لأن المسألة مفروضة فيما إذا كان الخطاب خاصّاً بالواحد بالوضع اللغوي، وهو باطلٌ أيضاً من حيث الوضع الشرعي بأن يقال إن الشارع نقله إلى العموم، لان النقل خلاف الأصل.

وأمّا أنه مجاز فيتوقف ذلك على وجود القرينة الدالة على إرادة العموم، ولو وجدت القرينة لم يبق نزاع، فنحن نقول بعمومه، أيضاً، ولكن ذلك على وجه التجوّز، لا على وجه الحقيقة.

ثانياً: أدلّة أصحاب القول الثاني، المثبتين للعموم وشمول الأمة بالخطاب.

واستدلُّوا بما يأتي:

١- قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ [سبأ٢٨]، والإرسال يتضمن ما أرسل من الأحكام، ومرسلاً إليه، وأكّد ذلك بقوله: ﴿ وَنَذِيرًا ﴾[3].

(١) الإحكام ٢/٢٦٠.

(٢) المصدر السابق هامش(١).

(٣) العدّة ١/٣٣١، والإحكام ٢/٢٦٣، وشرح الكوكب المنير ٣/٢٢٨.

٢- قوله ﷺ: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»[١]، ودلالته على المعنى واضحة.

وأجيب عن هذا الدليل بأن التعميم لو استفيد فليس من خطاب الواحد الخاصّ، بل من هذا الحديث، والنزاع إنما هو في استفادة العموم من خطاب الواحد لا من غيره، كما أجيب عنه بوجوه أخر[٢].

٣- اتفاق الصحابة في أحكام الحوادث في رجوعهم إلى قضايا الأعيان، مثل رجوعهم في أمر الزنا إلى قصّة ماعز الأسلمي، وفي دية الجنين إلى قصة حمل بن مالك، ورجوع عبدالله بن مسعود(ت٣٢هـ) في المفوّضة إلى قصة بروع بنت واشق، وغير ذلك من وقائع الأعيان التي عُمّمت في مجال التطبيق[٣].

وأجيب عن هذا الدليل بأن الصحابة ﷺ اتفقوا على الرجوع إلى قضايا الأعيان وتعميمها، لأن الأمة متساوية في المعنى المعلل به الحكم، الذي حكم به النبي ﷺ، فألحقوا الجماعة بالواحد قياساً لاشتراك الجميع في المعنى[٤].

---

(١) العدة ١/٣٣١، والإحكام ٢/٢٦٣، والبحر المحيط ٣/١٩٠، وإرشاد الفحول ص٢٢٤.
والحديث بهذا اللفظ ليس له أصل، كما قال العراقي في تخريج أحاديث البيضاوي، وقال ابن قاسم العبادي(ت٩٩٤هـ) في شرح الورقات الكبير: حكمي على الجماعة لا يعرف له أصل بهذا اللفظ، كما صرّحوا به، مع أنهم أوّلوه بأنه محمول على أنه يعمّ بالقياس، ويُغْني عنه ما رواه ابن ماجه وابن حبان والترمذي، وقال: حسن صحيح، من قوله في مبايعة النساء: «إني لا أصافح النساء، وما قولي لامرأة واحدة إلاّ كقولي لمائة امرأة». انظر: كشف الخفاء ١/٤٣٦، ٤٣٧.

(٢) العدة ١/٣٣٢، ونهاية الوصول ٤/١٤٠٨.

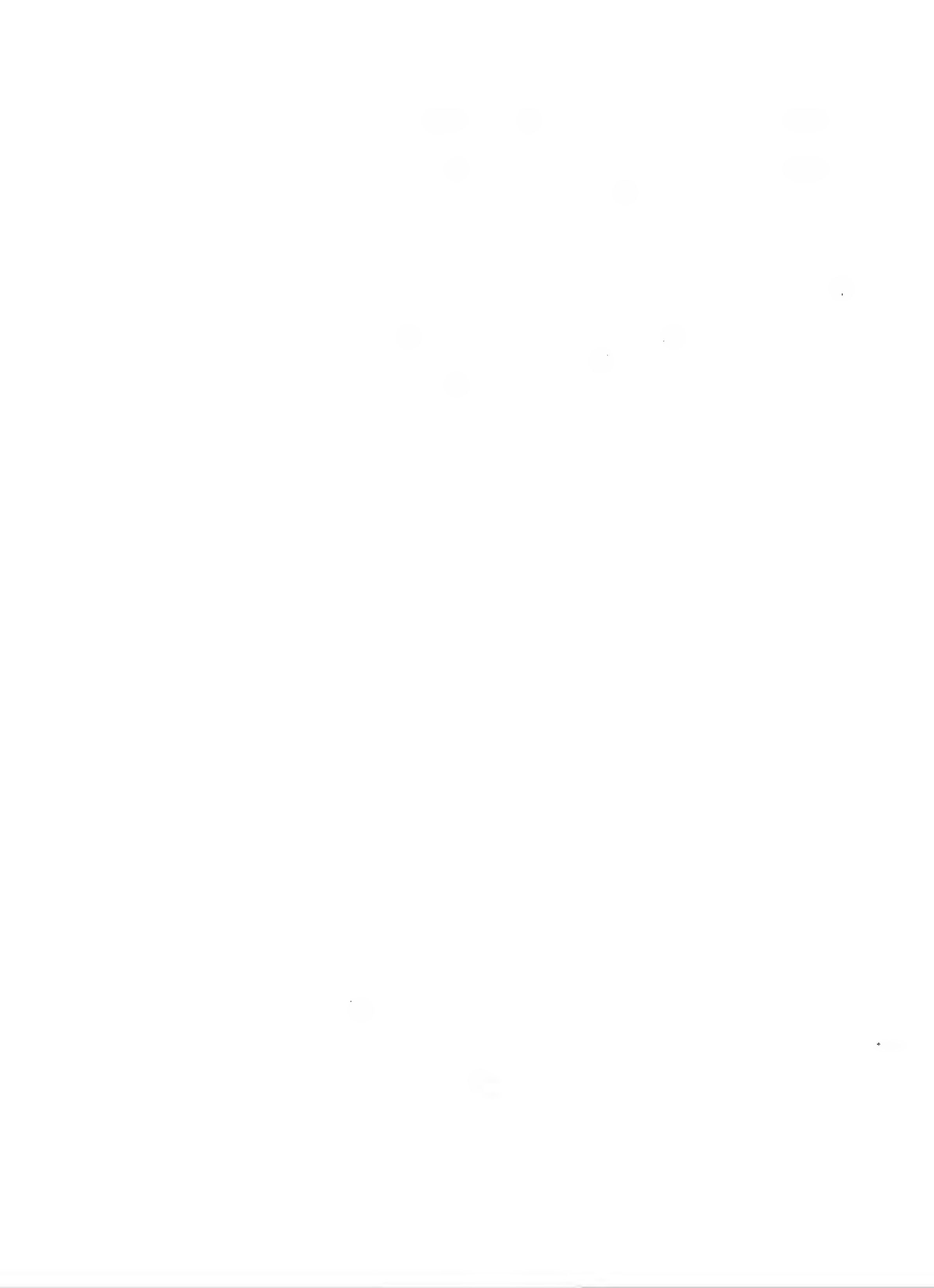
(٣) العدة ١/٣٣٥-٣٣٧، والإحكام ٢/٢٦٣.

(٤) إتحاف الأنام ٩٣.

٤- أن النبي ﷺ خصّ بعض أصحابه بأحكام معينة، لم يجزها لغيرهم، فلو كان الخطاب للواحد خاصاً به ولا يعمّ الامة، لم يكن لتخصيص النبي ﷺ بعض الصحابة ببعض الأحكام فائدة، بل كان زيادة مجرّدة ينزّه عنه النبي ﷺ[1].

هذه هي أهم الأدلّة لأصحاب القولين في المسألة، وعندما نتأمّل الأدلّة وما قيل فيها يبدو لنا أن ما قاله إمام الحرمين(ت٤٧٨هـ) أمر سديد، وهو المنتقى في هذه المسألة، والله أعلم.

(١) المصدر السابق ص٩٤، ونهاية الوصول ٤/١٤١٤.



المبحث الرابع
حكاية الفعل

ومما اختلف في عمومه حكاية الفعل، والمقصود بذلك: أن يحكي الصحابي ما شاهده من الحوادث، أو سمعه من الأقوال بلفظ عام، كقوله: (نهى رسول الله ﷺ عن بيع حَبَل الحَبَلة)[1]، وقوله: (قضى رسول الله ﷺ بالشفعة في كل شِرك ربعة أو حائط، لا يحلّ أن يبيعه حتى يؤذن شريكه. . .الحديث)[2].

وعبّر بعضهم عن ذلك باسم (القضايا في الأعيان)[3].

وفرّق بعض العلماء بين ما كان المحكي من أفعال اللسان، وهو القول بلفظ ظاهره العموم، كقول الصحابي: (نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغَرَر)[4]، وبين ما إذا كان المحكي فعلاً من أفعال الرسول ﷺ، أي أفعال الجوارح عدا اللسان، نحو: (صلّى النبي ﷺ في الكعبة)[5].

فإذا كانت حكاية الفعل من النوع الأول، وكانت بلفظ ظاهره العموم

---

(١) حديث صحيح رواه عن ابن عمر أحمد في مسنده، كما رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه عنه أيضاً، انظر الجامع الصغير ٢/١٩٢، والتلخيص الحبير ٣/١١.

(٢) حديث صحيح رواه مسلم عن جابر، وله طرق أخر، انظر: التلخيص الحبير ٣/٥٦.

(٣) قواطع الأدلّة ١/٣٢٥، وشرح اللمع ١/٣٥٦، بتحقيق د.العميريني.

(٤) جزء من حديث صحيح رواه أحمد وأبو داود عن علي أنه ﷺ نهى عن بيع المضطر، وبيع الغرر وبيع الثمرة قبل أن تدرك، الجامع الصغير ٢/١٩٢.

(٥) في الصحيحين عن ابن عمر عن بلال أن رسول الله ﷺ صلى في الكعبة بين العمودين اليمانيين، وعن ابن حبان عن ابن عمر أن أسامة قال: إن النبي ﷺ صلى في الكعبة بين الساريتين. انظر: تلخيص الحبير ١/٢١٥.

فإنها تعمّ عند الحنفية، خلافاً لأكثر الشافعية، الذين ذهبوا إلى عدم عمومه، لأن الاحتجاج إنما هو بالمحكي لا الحكاية، والعموم إنما هو بالحكاية لا المحكي، ضرورة أن الواقع لا يكون إلاَّ بصيغة معيّنة(١).

ومن رأى العموم رأى أن الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة أنه لا ينقل العموم إلاَّ بعد تحقّقه(٢)، وعلى هذا فلو قال الصحابي: (قضى النبي ﷺ بالشفعة للجار) دلّ ذلك على ثبوت الشفعة لكل جار، سواء كان شريكاً أو لا، لأن اللام في الجار للاستغراق لا للعهد، فكأنه قال: قضى النبي ﷺ بالشفعة لكل جار(٣)، وإنما حمل على ذلك لما ذكرناه من ظاهر حال الصحابي.

ومثل ذلك ما روي أنه ﷺ (صلى العشاء بعد غيبوبة الشفق)(٤)، ففي هذه الرواية يحتمل أنْ تكون الصلاة بعد غيبوب الشفق الأحمر، ويحتمل أنْ تكون بعد غيبوبة الشفقين الأحمر والأبيض، ولا يثبت عمومه بالنسبة للشفقين، ولا يجب أن يحكم على أنه صلّى بعدهما(٥).

وأمّا إذا كان حكاية الفعل من النوع الثاني، أي أفعال الجوارح عدا اللسان، فإنها لا تعمّ باتفاق بين أغلب الفقهاء.

ووجهة ما ذهبوا إليه أن الفعل المحكي واقع على صفة معيّنة، فحكايته لا تفيد إلاَّ وجوده، وتحقّقه، وما كان إخباراً عن وجود جزئي لا

---

(١) التلويح ١/١١٢.

(٢) المصدر السابق.

(٣) التلويح١/١١٢، ومذكرة في أصول الفقه للحنفية للشيخ زكي شعبان وجماعته ص١٤٧، ١٤٨.

(٤) حديث صحيح أخرجه كثيرون من أصحاب السنن من حديث عبدالله بن المبارك، ولكن لم يخرجه الشيخان مسلم والبخاري، ونهاية الوصول ٤/١٤٣١ هامش(١).

(٥) نهاية الوصول ٤/١٤٣١.

يتصور إفادته العموم[1]، إذ هو يقع على صفة واحدة، فإذا عرفت تلك الصفة اختص الحكم بها، وإن لم تعرف صار مجملاً[2].

وما روي عن رسول الله ﷺ أنه أوجب على من أفطر في رمضان الكفّارة؛ فإنه لا محالة أفطر بأحد أمرين، الأكل أو الجماع، فلا يجوز حمله عليهما، لأن اللفظ ليس بعام فيدّعى عمومه، بل القصة هي قضية عين فلا تعمّ[3].

والخلاف هنا إنما هو في ترجيح الواحد المراد منهما، فذهب بعض الفقهاء إلى ترجيح النفل على الفرض، فقالوا بجوازه دون الفرض، واستدلُّوا لرأيهم بأن الصلاة داخل الكعبة فيها استدبار لبعض الكعبة، واستدبار الكعبة لا يغتفر في الفرض، ولكنه يغتفر في النفل، فيقتصر الجواز عليه، ونسبوا ذلك إلى الإمامين مالك(ت١٧٩هـ) وأحمد بن حنبل(ت٢٤١هـ)[4].

واستدلُّوا على ما ذهبوا إليه بأن الجواز لما ثبت في أحدهما، بفعل النبي ﷺ، فإنه يثبت في الآخر قياساً عليه، وذلك لتساوي الفرض والنفل، في اشتراط التوجه إلى الكعبة في حال الاختيار[5].

وأمّا قول الصحابي إذا حكى المسألة بقوله: (كان)، نحو: (كان رسول الله ﷺ يجمع بين الصلاتين)، ففيه وجهتا نظر:

الأولى لمن يرى بأن(كان) لا تقتضي تكرار الفعل، وهو الراجح عند

---

(١) التلويح ١/١١٢، ومذكرة في أصول الفقه للحنفية ص١٤٦.

(٢) قواطع الأدلّة ١/٣٢٤.

(٣) شرح اللمع ١/٣٥٦، تحقيق د. العميريني.

(٤) مذكرة في أصول الفقه للحنفية ص١٤٧.

(٥) مذكرة في أصول الفقه ص١٤٧.

بعض العلماء[١]، فإن مقتضى الخبر هو الجمع مرّة واحدة، أمّا جمع تقديم في وقت الأولى، أو جمع تأخير في وقت الثانية، ومن المستحيل أن يتحقّق هذان النوعان من الجمع مرّة واحدة.

والوجهة الثانية لمن يرى أن(كان) تقتضي التكرار في الاستعمال العرفي، وإنما لم يكن ذلك متعارفاً عليه في استعمال أهل اللغة، لأنه لا يقال في العرف: إن فلاناً كان يتهجّد، إذا تهجّد مرة واحدة، فمقتضى هذه الوجهة: أن التعبير المذكور بـ(كان) فيه احتمال أن يكون الجمع واقعاً على وجهٍ واحد، وهو إمّا جمع تقديم في وقت الأولى، أو جمع تأخير في وقت الثانية، ويحتمل أن يكون واقعاً على وجهين، بأنْ يكون بعضه جمع تقديم، وبعضه الآخر جمع تأخير، وعلى التقديرين فإنه لا عموم بالنسبة إلى الوقتين[٢].

وقد أثير حول هذه الوجهة الذاهبة إلى عدم عموم حكاية الفعل، اعتراضات ظاهرها نقض الحكم وتخلفه، في بعض الحالات، ومن ذلك ما روي من شرعية سجود السهو، بما روي أنه ﷺ: (سها فسجد)[٣]، فهي محمولة على العموم، ومن ذلك وجوب الغسل بالتقاء الختانين من غير إنزال، بما روت عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها(ت٥٨هـ): (فعَلْتُه أنا ورسول الله ﷺ واغتسلنا)[٤].

---

(١) أصول الفقه لأبي النور زهير ١/٤٠٧.

(٢) نهاية الوصول ٤/١٤٣٤.

(٣) روي عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ صلى بهم العصر ركعتين، فقام ذو اليدين، فقال: يا رسول الله، أقصرت الصلاة أم نسيت ؟، فقال: «كل ذلك لم يكن»، وقال: «أصدق ذو اليدين ؟»، قالوا: نعم، فأتم ما بقي من صلاته وسجد للسهو، وللحديث طرق مختلفة في الصحيحين، انظر: تلخيص الحبير ١/ ٢٨٠، ٢٨١.

(٤) حديث عائشة رضي الله عنها: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل» فعلته أنا =

ويرى الطوفي(ت٧١٦هـ) احتمال كون الخلاف في المسألة أو في بعض جوانبها لفظياً، قال: «وقد وقع في أثناء البحث في المسألة ما يشعر بأن النزاع فيها لفظي، من جهة أن المانع للعموم ينفي عموم لفظ الصيغ المذكورة، نحو أمر، وقضى، وحكم، وهو صحيح كما تقرّر، والمثبت للعموم يثبته فيها من دليل خارج، وهو إجماع السلف على التمسّك بها، وقوله ﷺ: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»[1]، فظهر أن دليل الخصمين ليس متوارداً على محل واحد»[2].

ورسول الله ﷺ فاغتسلنا، وهذا الحديث قال عنه النووي في التنقيح، أصله صحيح إلاَّ أن فيه تغييراً، وعن ابن الصلاح أنه ثابت من حديث عائشة بغير هذا اللفظ، وأمَّا بهذا اللفظ فغير مذكور، وقد عرف من رواية الشافعي(ت٢٠٤هـ) ومن تابعه أنه مذكور بهذا اللفظ، وأصله في مسلم بلفظ: «إذا جلس بين شعبها الأربع ومس الختان الختان وجب الغسل»، التلخيص الحبير ١/١٣٤.

(١) قال العراقي: ليس لهذا الحديث أصل بهذا اللفظ، ذكر ذلك في تخريج أحاديث البيضاوي، كشف الخفاء ١/٤٣٦.

(٢) شرح مختصر الروضة ٢/٥١٣.

المبحث الخامس

الخطاب الخاصّ بالنبي ﷺ

الخطاب المختص بالنبي ﷺ بوضع اللسان كقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ ﴾ [الأنفال٦٥]، وقوله تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ ﴾ [المائدة٤١]، هل تدخل تحته الأمة ؟

وقبل بيان آراء العلماء في ذلك نبيّن أنه وجد ما يدلّ على اختصاص النبي ﷺ به ولم تدخل معه الأمة، نحو قوله تعالى:﴿ وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَتَهَجَّدۡ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحۡمُودًا ﴾ [الإسراء٧٩]، ونحو قوله: ﴿وَٱمۡرَأَةً مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنۡ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسۡتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ [الأحزاب٥٠].

وإلى جانب ذلك وجدت خطابات مختصة بالنبي ﷺ لكنها اشتملت على ما يدل على تناوله للأمه، وأنها داخلة فيه مطلقاً، نحو قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيۡدٞ مِّنۡهَا وَطَرٗا زَوَّجۡنَٰكَهَا لِكَيۡ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ حَرَجٞ فِيٓ أَزۡوَٰجِ أَدۡعِيَآئِهِمۡ إِذَا قَضَوۡاْ مِنۡهُنَّ وَطَرٗاۚ ﴾ [الأحزاب٣٧]، ونحو قوله:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ﴾ [الطلاق١]، والخطاب في هذين الموضعين يحمل على ما اقتضاه الدليل باتفاق العلماء[١].

فالخلاف بينهم إنما هو في الخطاب الخالي عن الخصوصية، أو العموم، وقد اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: إن الخطاب الخاصّ بالنبي ﷺ لا تدخل تحته الأمة إلاّ

(١) إتحاف الأنام ص٨١.

بدليل منفصل من قياس وغيره[1]، فيشملهم الحكم ولكن ليس بدلالة اللفظ، وهو قول الشافعية وآخرين[2].

القول الثاني: إن الخطاب الموجه إلى النبي ﷺ موجّه لأمته أيضاً، وهو قول الحنفية والحنابلة[3].

واستدلَّ أصحاب القول الأول بأدلّة، منها:

١- إن اللغة قاطعة بأن ما للواحد لا يتناول غيره، لأنه موضوع له[4].

٢- لو كان الخطاب عاماً وشاملاً للأمة أيضاً، لكان إخراجهم من الخطاب تخصيصاً، ولا قائل بذلك[5].

وردَّ ابن الهمام(ت٨٦١هـ) هذا الدليل بأنه في غير محل النزاع، لأن مراد الحنفية بعموم الخطاب للأمة، أن أمر النبي ﷺ ممن له منصب الاقتداء والمتبوعية، يفهم منه أهل اللغة شمول اتباعه، لا من حيث الوضع اللغوي، بل من حيث العرف، وحيث إنه عام من حيث العرف، فإن إخراج الأمة من الخطاب تخصيص[6]، فلا وجه لقوله: ولا قائل بذلك.

٣- لو كان الخطاب دالاً على دخول الأمة لدلّ عليه إمّا بلفظه، أو بمعناه، والمقصود من دلالته عليه بمعناه، أن مجرد شرعيته في حقه ﷺ

---

(١) البحر المحيط ١٨٦/٣، ونهاية الوصول ١٣٨١/٤، التحرير بشرح التقرير والتحبير ٢٢٤/١، ومختصر المنتهى بشرح العضد ٢٠٠/٢، والكاشف عن المحصول ٣٦٠/٤.

(٢) المصادر السابقة.

(٣) الإحكام ٢٦٠/٢، ونهاية الوصول ١٣٨٢/٤، وبيان المختصر ٢٠١/٢، والتحرير بشرح التقرير والتحبير ٢٢٤/١.

(٤) الإحكام ٢٦٠/٢، وبيان المختصر ٢٠٢/٢، التقرير والتحبير ٢٢٤/١.

(٥) التحرير بشرح التقرير والتحرير ٢٢٥/١.

(٦) المصدر السابق.

دالّ على شرعيته في حقهم، والقسمان باطلان، فبطل القول بدخول الأمة في الخطاب الموجّه إلى النبي ﷺ، بيان ذلك أن القول بأنه لا يدل عليه بلفظه، لأن اللفظ مختصّ به ﷺ، وموضوع له على سبيل الخصوصية، واللفظ الموضوع لمعنى على هذا السبيل لا يتناول غيره، لا سيما إذا كان مضاداً له في الوصف الذي تختلف الصيغة بحسبه، كالوحدة والجمع، إلاّ بطريق المجاز وهو خلاف الأصل.

وأمّا أنه لا يدل عليه بمعناه، فيعود إلى أن شرعية الحكم في حقّ شخص معيّن لمصلحة، لا يستلزم شرعيته في حق شخص آخر لنفس المصلحة، أو لمصلحة أخرى، لاحتمال أن تكون مفسدة في حق الآخر، ولهذا اختصّ النبي ﷺ بجملة من الأحكام لا يشاركه فيها غيره[1].

واستدلّ أصحاب القول الثاني القائلون بدخول الأمة في خطاب النبي ﷺ بأدلة، منها:

١ - إن أهل العرف يفهمون من خطاب من كان مقدّماً، أو مولّى على قومه، وكان ممن يقتدى به، أن مخاطبته مخاطبة لأمته وأتباعه، بيان ذلك أن السلطان إذا قال لقائد جيشه: اركب للثأر وشنّ الغارة، فإنه يفهم منه أمر الجيش كلّه بذلك، ولهذا فإن من يتخلّف منهم يستحق اللوم والتوبيخ[2].

ورُدَّ الدليل بأن ذلك يعود إلى قرينة تحصيل المقصود، لا إلى الخطاب نفسه، بدليل عدم الاطراد، ولو كان ذلك يفهم من الخطاب لاطّرد.

٢ - إن الصحابة كانوا يعتقدون دخولهم تحت خطاب النبي ﷺ إذا جاء فيما ليس من خصائصه، كالنكاح مثلاً.

(١) الإحكام ٢/٢٦٠، ونهاية الوصول ٤/١٣٨٢-١٣٨٣.
(٢) الإحكام ٢/٢٦١، وبيان المختصر ٢/٢٠٣.

ورُدَّ الدليل بمنع ذلك، ولو سلّم فإن ذلك ليس مستفاداً من الخطاب، بل للقرينة[1].

وذكر ابن الحاجب(ت٦٤٦هـ) استدلالهم، أيضاً، بعدد من الآيات التي فيها مخاطبة النبي ﷺ، وهي تشمل الأمة، وأجاب عنها[2].

والذي يبدو أن تعميم الحكم في هذه المسألة قد لا يوصل إلى الصواب؛ ولهذا فإن الأولى النظر في الخطابات، وتأمل ما يحيط بها من القرائن والسياقات، لأن بعض الآيات يشمل فيها خطاب النبي ﷺ الأمة، وبعضها لا يشملها، على أن دلالة الشمول لا تؤخذ من دلالات الألفاظ الوضعيّة، وإنما هي دلالات عرفية، والله أعلم.

---

(١) نهاية الوصول ١٣٨٥/٤.

(٢) مختصر المنتهى بشرح بيان المختصر ٢٠٤، ٢٠٥.

المبحث السادس

الخطاب العامّ للأمة هل يدخل فيه الرسول ﷺ ؟

هذه المسألة تُعَدّ عكس المسألة المعنون لها بالخطاب الخاصّ بالنبي ﷺ ، والمراد منها أن يرد خطاب عام على لسان الرسول ﷺ مثل: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ﴾[البقرة: ٢١] ، ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾[البقرة: ١٠٤] ، ﴿ يَا عِبَادِيَ ﴾ [العنكبوت ٥٦][١] ، فهل مثل هذه الخطابات تتناول الرسول ﷺ ؟

وقبل أن نبيّن آراء العلماء في المسألة نذكر أن العلماء اتفقوا على بعض الصيغ التي لا تشمل الرسول ﷺ باتفاق بينهم، مثل: (يا أيها الأمة)، ونقل عن القاضي عبدالوهاب(ت٤٢٠هـ)، أنه مثل لذلك بقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ﴾ [الأنفال٢٤] ، فهذا لا يدخل فيه الرسول ﷺ ، لأن الرسول ﷺ هو ممن أمر بالاستجابة له، فليس هو مأمور للاستجابة إلى نفسه[٢] .

ومن الممكن القول بأنّه فيما عدا ما قام دليل أو قرينة يفهم منها استثناء الرسول ﷺ وخروجه عن أن يشمله النصّ العامّ، فإن العلماء اختلفوا فيما عدا ذلك على أقوال:

القول الأول: وهو للشافعية وأكثر العلماء أن الخطاب يتناول الرسول، كما يتناول الأمة، فهو عام في الجميع، سواء صُدِّر بلفظ قل، أو لم يُصَدَّر به[٣] .

---

(١) أصول الفقه لأبي النور زهير ١/ ٤١٢ .

(٢) البحر المحيط ٣/ ١٨٨ ، ١٨٩ .

(٣) أصول الفقه لأبي النور زهير ١/ ٤١٣ ، والبرهان ١/ ٣٦٥ ، والإحكام ٢/ ٢٧٢ ، ومختصر المنتهي بشرح العضد ٢/ ١٢٦ .

القول الثاني: إن الخطاب العامّ للأمة خاصّ بها، ولا يتناول الرسول ﷺ سواء صدر الخطاب بكلمة قل، أو لم يصدر بها[1].

وهو قول جماعة من الفقهاء والمتكلمين، نعتهم إمام الحرمين(ت٥٧٨هـ) بأنهم شرذمة لا يؤبه بهم[2]، ولكن صرّح ابن اللحام (ت٨٠٣هـ) الحنبلي بأن قاعدة المذهب عدم الدخول[3].

القول الثالث: إن الخطاب إذا كان مصدّراً بلفظ: {قل}، كقوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَـٰرِهِمْ﴾ [النور٣٠]، كان خاصاً بالأمة، وإن لم يصدر بلفظ: {قل} كان عاماً يشمل الرسول ﷺ والأمة.

وإلى هذا الرأي ذهب أبو عبدالله الحليمي(ت٤٠٣هـ) وأبو بكر الصيرفي(ت٣٣٠هـ) من الشافعية[4]، واستنكر إمام الحرمين(ت٤٧٨هـ) هذا القول، وقال: «هو عندنا تفصيل فيه تخييل يبتدره من لم يعظُم حظه من هذا الفن»[5].

القول الرابع: وفيه تفصيل يعود إلى التعريف بين أنواع الخطابات، إذ الخطاب قد يكون من الكتاب، وقد يكون من السنة.

فإن كان الخطاب من الكتاب فالرسول ﷺ مبلغ عن الله تعالى، والمبلغ يندرج تحت عموم الخطاب.

وإنْ كان الخطاب من السنة فإن الرسول لا يخلو إمّا أن يكون مجتهداً أو

(١) المصادر السابقة.

(٢) البرهان ١/٣٦٥، فقرة (٢٦).

(٣) القواعد ص٢٧٢، بتحقيق أيمن صالح شعبان.

(٤) البحر المحيط ٣/١٨٩، والبرهان ١/٣٦٧، والقواعد لابن اللحام ص٢٧٢(ق٥٨)، وإتحاف الأنام ص٨٨.

(٥) البرهان ١/٣٦٧، والبحر المحيط ٣/١٨٩.

لا ، فإن قلنا بأنه مجتهد فالمسألة ترجع إلى مسألة أن المخاطب هل يدخل تحت الخطاب أولا ، وإن لم يكن مجتهداً فهو مبلِّغ ، والمبلغ داخل تحت عموم الخطاب[١] .

وقد نسب الزركشي(ت٧٩٤هـ) هذا الرأي إلى المقترح تقي الدين أبي الفتح المظفر بن علي الشافعي(ت٦١٢هـ)[٢] .

وقد استُدِلَّ لجميع هذه الأقوال .

وتركاً للتطويل في مسألة فرعية متنازع في فائدتها نكتفي بذكر أدلَّة القولين الأولين ، باعتبارهما أشهر الأقوال في المسألة .

استدلَّ للقول الأول، وهو المختار للآمدي(ت٦٣١هـ) وابن الحاجب (ت٦٤٦هـ) بدليلين هما :

١ - أن هذه الصيغ عامة لكل إنسان ، وكل حر وكل عبد ، والنبي ﷺ سيد الناس والمؤمنين والعباد ، ووصف النبوة لا يخرجه عن إطلاق هذه الأسماء عليه ، فلا تكون مخرجة له عن هذه العمومات[٣] .

٢ - أن الصحابة ﷺ كانوا يفهمون من هذه الصيغ دخول النبي ﷺ فيها ، ولذلك كانوا إذا أمرهم بأمر وتخلّف عنه ولم يفعله ، يسألونه ما بالك لم تفعله ، ولو لم يعقلوا دخوله فيما أمرهم به ما سألوه عن ذلك ، كما روي عنه أنه ﷺ لما أمر أصحابه بفسخ الحج إلى العمرة ، ولم يفسخ ، قالوا له : أمرتنا بالفسخ ولم تفسخ ، ولم ينكر عليهم ما فهموه من دخوله في ذلك الأمر[٤] .

---

(١) البحر المحيط ١٨٩/٣ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) الإحكام ٢٧٢/٢ ، ومختصر المنتهى بشرح العضد ١٢٦/٢ .

(٤) المصدران السابقان .

واستُدلَّ للقول الثاني بما يأتي:

١ - لو كان الخطاب متناولاً للرسول ﷺ كما هو متناول للأمة للزم من ذلك أن يكون الرسول مأموراً بالأمر الذي أمرت به الأمة، فيكون آمراً ومأموراً، وهذا باطل ممتنع، لأن الشخص لا يأمر نفسه، والمأمور غير الآمر، إذ المأمور أقل رتبة، والآمر أعلى منه رتبة.

ورُدَّ هذا الدليل بأن الرسول ﷺ ليس آمراً للأمة، وإنما هو مبلغ فقط، والآمر هو الله وحده، وبذلك يكون كل من الرسول ﷺ والأمة مأموراً فقط[1].

٢- لو كان الخطاب العامّ متناولاً للرسول ﷺ لكان مبلِّغاً ومبلَّغاً إليه وهو محال.

ورُدَّ بأن الرسول ﷺ مبلّغ للأمة بهذا الخطاب، وليس مبلغاً إليه به، إنما هو مبلَّغ إليه بسماعه من جبريل عليه السلام، وعليه لا استحالة في المسألة[2].

ونكتفي بما ذكر من استدلالات، نظراً لعدم أهمية المسألة، ولأنه قد قال بعض العلماء لا فائدة للخلاف فيها، ولكن بعض العلماء يرى أن لها فائدة، تظهر فيما إذا ورد العموم وجاء فعل النبي ﷺ بخلافه، فإذا قلنا إنه داخل في خطابه كان فعله نسخاً، وإن قلنا ليس بداخل لم يخص فعله العموم، وبقي على شموله بذلك[3].

وذكر ابن اللحام (ت٨٠٣هـ) طائف من الفروع المبنية على هذه القاعدة،

---

(١) المصدران السابقان، أصول الفقه لمحمد أبي النور ٤١٤/١.

(٢) أصول الفقه لأبي النور زهير ٤١٤/١، إتحاف الأنام ص٨٨، وشرح مختصر المنتهى ٢٣٦/٢، والإحكام ٢٧٤/٢، وأصول الفقه للخضري ص٦٩.

(٣) البحر المحيط ١٨٩/٣.

منها:

١- إجابة المؤذن نفسه، المنصوصُ عن أحمد(ت٢٤١هـ) أنه يجيب، وهذا مخالف لقاعدة المذهب؛ لدليل وهو الحث على جمع الأمرين له الدعاء والإجابة[١].

٢- الوكيل في البيع، هل له الشراء من نفسه ؟، في المسألة روايتان معروفتان، المذهب ليس له ذلك[٢].

٣- الوكيل في نكاح امرأة ليس له أن يزوّجها لنفسه على المذهب، فأمّا من ولايته بالشرع فالولي، والحاكم، وأمته، فله أن يزوّج نفسه[٣].

٤- الوصي في إخراج حجة ليس له صرفها إلى نفسه بدون إذن، نص عليه أحمد في رواية أبي داود وأبي الحارث وجعفر والنسائي وحرب، قال الحارثي: وبسط هذا الخلاف في شراء الوكيل من نفسه إلاَّ في صورتين[٤].

---

(١) القواعد لابن اللحام ص٢٠٨، تحقيق: حامد الفقي.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق ص ٢٠٩.

المبحث السابع
نفي المساواة بين الشيئين[1]

ومما اختلف في عمومه العلماء، نفي المساواة بين الشيئين، كما في قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِيٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الحشر٢٠]، فهل هذا النفي للاستواء يشمل جميع الأمور، أو أنه يكفي النفي ولو من وجه واحد؟.

ذهب جمهور العلماء من الشافعية وغيرهم إلى العموم، أي يحمل النفي على جميع الأمور أو الوجوه[2]، وقد صحّح ذلك ابن برهان(ت٥١٨هـ)[3]، والآمدي(ت٦٣١هـ)[4] وابن الحاجب(ت٦٤٦هـ)[5].

ونسبوا للحنفية الخلاف في ذلك.

وذُكِر أنهم يرون أنه إذا وقع التفاوت، ولو في وجه واحد، فقد استوفي العمل بدلالة اللفظ، وإلى ذلك ذهب فخر الدين الرازي(ت٦٠٦هـ)[6]، والقاضي البيضاوي(ت٦٨٥هـ)[7].

استَدَلَّ جمهور العلماء على التعميم بأدلَّة عديدة، منها:

---

(١) الوصول إلى الأصول ١/٣١٢، والإحكام ٢/٢٤٧، ونهاية الوصول ٤/١٣٦٤، وبيان المختصر ٢/١٦٩، والإبهاج ٢/١١٥، وجمع الجوامع بحاشية البناني ١/٤٢٢، وفواتح الرحموت ١/٢٩٨.

(٢) بيان المختصر ٢/١٧٠، ونهاية الوصول ٤/١٣٦٥.

(٣) الوصول إلى الأصول ١/٣١٢، بتحقيق د.عبدالحميد أبو زنيد.

(٤) الإحكام ٢/٢٤٧.

(٥) مختصر المنتهى بشرح العضد ٢/١٠٤.

(٦) المحصول ١/٣٢٨.

(٧) المنهاج بشرح نهاية السول ٢/٧١، وبشرح الإبهاج ٢/١١٥.

١- إن حرف النفي إذا دخل على الفعل، اقتضى نفي جنس المصدر الذي تضمّنه الفعل، فيكون نفياً وارداً على نكرة، والنكرات المنفية تفيد العموم، على ما تقرّر في الكلام عن ذلك في ألفاظ العموم.

٢- إن المساواة أعمّ من أن تكون في بعض الأمور أو كلها، بدليل صحّة دخول كلٍّ منهما تحت دلالة اللفظ من غير تناقض في ذلك، فيقال يستويان في بعض الأمور، ويستويان في كل الأمور، فمورد التقسيم مشترك، ونفي المفهوم العام ينفي كل فردٍ من أفراده، من إنسان، أو أسد، أو حمار، أو غير ذلك، فإذا قيل لا يستويان اقتضى ذلك نفي كل فردٍ من أفراد يستويان(١).

واستُدلَّ للحنفية ومن معهم بأدلّة، منها:

١- استدلَّ فخر الدين الرازي(ت٦٠٦هـ) بأن نفي الاستواء أعم من نفي الاستواء من بعض الوجوه، أو من بعضها، والدالّ على القدر المشترك بين القسمين لا إشعار فيه بهما(٢).

٢- واستدلَّ القاضي البيضاوي(ت٦٨٥هـ) بما صاغه بعض العلماء على الوجه الآتي:

(إن نفي المساواة بين الشيئين محتمل لأمرين، أحدهما: نفي المساواة بينهما من كل وجه، وثانيهما: نفيها من بعض الوجوه، بدليل تقسيم نفي المساواة إلى هذين القسمين، ومن المعلوم أن المقسم أعمّ من الأقسام، وبذلك يكون نفي المساواة أعمّ، وكل من القسمين أخصّ، والأعمّ لا يدل على الأخصّ من حيث خصوصه، فلا يكون نفي المساواة عاماً في

---

(١) نهاية الوصول ٤/١٣٦٥.
(٢) المحصول ١/٣٨٨.

نفيها من كلّ الوجوه بخصوصه ، فلا يكون عامّاً)[1] .

وعبّر الصفي الهندي(ت٧١٥هـ) عن ذلك بأن مورد التقسيم يجب أن يكون مشتركاً ، والدالّ على القدر المشترك بين القسمين لا إشعار له بهما[2] .

وضعّف الإسنوي(ت٧٧٢هـ) هذا الدليل بقوله: (إن الأعمّ إنما لا يدل على الأخصّ في طرق الإثبات ، أمّا في طرق النفي فيدل ، لأنه نفي الحقيقة ، ويلزم من انتفاء الحقيقة والماهيّة انتفاء كل فردٍ ، لأنه لو وجد فرد منها لكانت الماهيّة موجودة)[3] .

وذكر ابن السبكي(ت٧٧١هـ) أن الخلاف في هذه المسألة دائر على حرفٍ واحد ، وهو أن لفظ ساوى ، واستوى ، ومثل ، والمماثلات كلها ، والاستواءات ، هو مدلولها المشاركة في جميع الوجوه ، حتى يكون مدلولها كلاً شاملاً ومجموعاً محيطاً ، أو مدلولها المساواة في شيء ما حتى يصدق بأي وصف كان)[4] .

ومما انبنى على هذه المسألة:

خلاف العلماء في قتل المسلم بالذمّي ، بناء على قوله تعالى: ﴿ لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۚ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴾ [الحشر ٢٠] .

فالقائل بالعموم يرى أنه لا يقتل المسلم بالذمي ، لأن نفي الاستواء يقتضي نفيه من جميع الوجوه ، ولو قتل المسلم بالذمي لكان هناك استواء بينهما في القصاص .

---

(١) أصول الفقه لأبي النور زهير ٤٠١/١ ، وانظر رأي القاضي البيضاوي في المنهاج ، ودليله في نهاية السول ٧١/٢ .

(٢) نهاية الوصول ١٣٦٧/٤ .

(٣) نهاية السول ٧٢/٢ ، ٧٣ ، وأشار إليه في التمهيد ص٣٤٠ .

(٤) الإبهاج ١١٥/٢ .

والحنفية يرون قتل المسلم بالذمي، ويحملون نفي الاستواء على ما يتعلّق بأمور الآخرة[1]، فلاعموم في نفي المساواة بينهما، لعلمنا بالمساواة بينهما في حكم الوجود والإنسانية والبشرية والصورة، ومع هذا فإن العامّ يكون حجّة فيما هو ممكن[2].

(١) فواتح الرحموت ١/٢٨٩.
(٢) أصول السرخسي ١/١٤٣.

المبحث الثامن
الجمع المضاف إلى ضمير الجمع

ومما اختلف فيه العلماء ، أيضاً ، الجمع إذا أضيف إلى ضمير الجمع ، كما في قوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً ﴾ [التوبة١٠٣] ، فهل يكون مقتضياً للعموم في كلٍ من المضاف والمضاف إليه ، فتكون الآية مثلاً دالة على وجوب أخذ الصدقة من كلّ نوع من أنواع الأموال ، ومن كلّ مالك ، أي أن الصدقة من نوع واحد من الأموال لا تُعَدُّ كافية ، أو أنه لا يكون مقتضياً للعموم في كلّ من المضاف والمضاف إليه ، بل يتبع ذلك القرائن والأحوال ، أي أنه يكون للعموم في المضاف فقط تارة ، وفي المضاف إليه فقط تارة ، أي إن الإضافة المذكورة لا تقتضي العموم في المضاف والمضاف إليه معاً[١] ، اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: إن مثل هذا التعبير يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع مال كلّ مالك.

وهو قول الأكثر من العلماء ، وصحّحه ابن السبكي(ت٧٧١هـ)[٢].

القول الثاني: إن مثل هذا التعبير لا يقتضي ما ذكر ، بل يقتضي أخذ صدقة واحدة ، من نوع واحد.

وهو قول أبي الحسن الكرخي(ت٣٤٠هـ) ، من علماء الحنفية[٣] ، وإليه

---

(١) الإحكام ٢/٢٧٩ ، وبيان المختصر ٢/٢٣٠ ، والبحر المحيط ٣م١٧٣ ، وأصول الفقه لأبي النور زهير ١/٤١٧.

(٢) جمع الجوامع بشرح الجلال المحلي وحاشية البناني ١/٤٢٩.

(٣) الإحكام ٢/٢٧٩ ، ومختصر المنتهى بشرح العضد ٢/١٢٨ وبشرح بيان المختصر ٢/٢٣٠.

ذهب الإمام ابن الحاجب(ت٦٤٦هـ)، وتوقف الآمدي(ت٦٣١هـ) في المسألة، وقال: إنْ المسألة محتملة، ومأخذ الكرخي(ت٣٤٠هـ) دقيق.

استدلَّ أصحاب القول الأول، القائلون بتعميم كل نوع، بقولهم:

إن الأموالَ جمعٌ مضاف، والجمع المضاف من صيغ العموم، وضمير الجمع من صيغ العموم كذلك، فإذا أضيف العامّ إلى العامّ اقتضى ذلك العموم في كلٍّ من المضاف والمضاف إليه، والآية كذلك فظاهرها يقتضي أخذ الصدقة من كلّ مالك ومن كلّ نوع من أنواع الأموال[1]. فلا تكفي صدقة من مجموع الأموال من نوع واحد، وهذا مقتضى العموم.

واعترض على ذلك بأن الصيغة لا تقتضي التعميم لوجود(من) المفيدة للتبعيض[2].

واستدلَّ الكرخي(ت٣٤٠هـ) بالآتي:

١- إن المأمور به صدقة منكرة، مضافة إلى جملة الأموال، فإذا أخذ المالك من نوع واحد من المال صدقة، صدق قول القائل: (أخذ من أمواله صدقة)، لأن المال الواحد جزء من الأموال، فإذا أخذت الصدقة من جزء المال صدق أخذها من المال، ويلزم من ذلك تحقّق الامتثال.

٢- إن العلماء أجمعوا على أن كل درهم ودينار، من دراهم ودنانير المالك، موصوف بأنه من ماله، ومع ذلك لا يجب أخذ الصدقة من خصوص كل درهم ودينار له[3].

---

(١) الإحكام ٢/٢٧٩، وبيان المختصر ٢/٢٣٢، والبحر المحيط ٣/١٧٤، ومختصر المنتهى بشرح العضد ٢/١٢٨.

(٢) البحر المحيط ٣/١٧٤.

(٣) الإحكام ٢/٢٧٩.

ورُدَّ بأنه ظاهر في العموم، وعارضه الإجماع في بعض متناولاته، فخصّه منها فبقي فيما عداه حجّة.

ورُدَّ على الرأي الأول بعدم التسليم بأن قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾ معناه خذ من كل نوع من أموالهم، وذلك لأن لفظ(كل) يقتضي التفصيل والتجزئة، بخلاف الجمع المعّرف فإنه لا يفيد التفصيل، وهناك فرق بين قول القائل: للرجال عندي درهم، وبين قوله: لكلّ رجلٌ عندي درهم، بالاتفاق، إذْ هو في الحالة الأولى يقتضي أن يكون هناك درهم واحد مشترك بين جميع الرجال، وفي الحالة الثانية يقتضي أن يكون لكل واحد درهم[1].

ومهما يكن من أمر فإن الدلالة من الآية محتملة، لكن السنة دلّت على أن الزكاة في بعض المال دون بعض، وقد نصّ الشافعي(ت٢٠٤هـ) عقب ذكر هذه الآية على أنه لولا دلالة السنة لكان ظاهر القرآن أن الأموال كلها سواء، وأن الزكاة في جميعها لا في بعضها دون بعض[2].

وننبّه، هنا، إلى أن بعض العلماء كالشيخ محمد الخضري(ت١٣٤٥هـ) يرى أن استدلال الكرخي(ت٣٤٠هـ) الذي نسب إلى جمهور الحنفية يستند إلى الاستعمال المستمر، نحو قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم﴾ [البقرة١٩]، فإن هذا لا يفيد أن كل فرد منهم يجعل كل فردٍ من أفراد أصابعه في كل فرد من أفراد أذنه، وإنما المراد أن كلّ فرد يجعل أصبعيه في أذنيه.

ومثل قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَغْشَوْا۟ ثِيَابَهُمْ﴾ [نوح٧]، وقول القائل: (ركبوا دوابهم)، فهذا كله يفيد نسبة آحاد المضاف إلى آحاد المضاف إليه، ففي الآية يؤخذ من كلٍّ لا من كل مال[3].

(١) شرح مختصر المنتهى للعضد ١٢٨/٢، وبيان المختصر ٢٣٣/٢.
(٢) البحر المحيط ١٧٣/٣.
(٣) أصول الفقه للشيخ محمد الخضري ص١٧٠.

المبحث التاسع
دخول الصور غير المقصودة والنادرة في العامّ

المراد من الصور غير المقصودة: الصور التي لم يعلم قصدها في الواقع[1]، والمراد من النادر: الشاذّ والخارج عن غيره، أو ما قلّ وجوده[2]، وغير المقصود أعمّ مطلقاً من النادر، فكلّ نادر غير مقصود ولا عكس[3].

وهذه المسألة لم يتطرّق إليها أغلب الأصوليين، ربما كان لقلة وقوعها، أو لشذوذها، ويمكن توضيح هذه المسألة بالمثال، ففي الحديث الوارد عن النبي ﷺ: «لا سبق إلاّ في خفٍّ أو حافرٍ أو نصل»[4]، هل يدخل (الفيل) ؟ فإنه ذو خفّ، والمسابقة عليه نادرة[5].

وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: إن الصور النادرة تدخل في العامّ، وقد صحّح ابن السبكي (ت٧٧١هـ) هذا القول وارتضاه[6].

---

(١) حاشية العطار على شرح جمع الجوامع ١/٥٠٧.

(٢) مختار الصحاح، والكليات للكفوي ص٥٢٩، والتعريفات ص٢١٤، ومعجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ٣/٣٨٧.

(٣) حاشية البناني على شرح جمع الجوامع ١/٤٠٠، ويرى بعض العلماء ان بينهما العموم والخصوص من وجه، فانظر ذلك في الحاشية المذكورة.

(٤) حديث صحيح رواه أحمد في مسنده، وأصحاب السنن الأربعة عن أبي هريرة. انظر: الجامع الصغير ٢/٢٠٣.

(٥) شرح جمع الجوامع بحاشية العطار ١/٥٠٨.

(٦) جمع الجوامع بحاشية البناني ١/٤٠٠، وبحاشية العطار ١/٥٠٧.

القول الثاني: إن الصور النادرة لا تدخل في العامّ، أي إنه لا يتناولها[1].

ومن الفروع المبنية على هذه المسألة ما ذكره الإسنوي(ت٧٧٢هـ) في كتابه(التمهيد في تخريج الفروع على الأصول)، نكتفي بنقلها عنه، دون الإطالة في هذه المسألة:

١- دخول الأكساب النادرة كاللقطة والهبات ونحوها في المهابات، وفيه خلاف والأصحّ الدخول.

٢- إذا غلط الحجيج بالتقديم، فوقفوا يوم الثامن، فإنه لا يجزيهم على الأصحّ، لأن الغلط بالتأخير يحصل بالغيم ونحوه، وهو كثير، بخلاف التقديم، فإنه نادر فلا يدخل تحت قوله عليه الصلاة والسلام: «عرفة يوم تعرفون، أو اليوم الذي يعرف الناس فيه»[2].

٣- إن المتمتع يجب عليه صيام ثلاثة أيام في الحج، لقوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ﴾ [البقرة١٩٦]، أي في زمنه أو مدّته أو نحو ذلك.

فلو أراد تأخير التحلّل الأول إلى ما بعد أيام التشريق، بأن يؤخّر الحلق والطواف ويصومها في ذلك الوقت، لكونه في زمن الحج، فإنه لا يجوز على الصحيح في الرافعي(ت٦٢٣هـ)، وعلّله بقوله؛ لأنها صورة نادرة فلا تكون مرادة من الآية، بل تحمل على الغالب المعتاد[3].

---

(١) التمهيد للأسنوي ص٣٤٥.

(٢) المصدر السابق ص٣٤٥، والحديث ضعيف ذكره ابن منده وابن عساكر، عن عبد الله ابن خالد، وبلفظ: «عرفة اليوم الذي يعرِّف فيه الناس».

(٣) التمهيد للأسنوي ص٣٤٥

المبحث العاشر
اللفظ العامّ المقصود به المدح أو الذمّ

ومما ا ختلف فيه العلماء اللفظ العامّ، إذا قَصَدَ به المخاطِب المدح أو الذم، كقوله تعالى في المدح: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ﴾ [الانفطار١٣]، وقوله في الذمّ: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الانفطار١٤]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة٣٤].

فاختلفوا في أمثال هذ الصورة، هل يبقى اللفظ العامّ على عمومه، أو أن المدح والذمّ يخرجان العامّ عن دلالته[1]؟

وقد جعل الزركشي(ت٧٩٤هـ) هذه المسألة تحت عنوان: القرائن التي يظنّ أنها صارفة للفظ عن العموم[2]، وهو توجّه حسن.

وقد اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: إنه لا يقتضي العموم.

ونسب ذلك للإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ)، وقال الكيا الهراسي(ت٥٠٤هـ)، إنه الصحيح، وبه جزم القفّال الشاشي(ت٣٦٥هـ) ونقل عن القاشاني، وأبي الحسن الكرخي(ت٣٤٠هـ).

وعزاه الآمدي(ت٦٣١هـ) إلى الشافعي(ت٢٠٤هـ) بناء على منعه من التمسك به في وجوب زكاة الحلي، مصيراً منه إلى أن العموم لم يقع مقصوداً في

---

(١) الإحكام ٢/٢٨٠، مختصر المنتهى بشرح العضد ٢/١٢٨، وبشرح بيان المختصر ٢/٢٣٣، والبحر المحيط ٣/١٩٥، وإرشاد الفحول ص٢٢٩.

(٢) البحر المحيط ٣/١٩٥.

الكلام، وإنما كان المقصود منه المبالغة في الحث على الفعل، والزجر عن تركه[1].

القول الثاني: إنه يقتضي العموم، وأن المدح والذمّ لا يخرجان الصيغة عن كونها عامة.

وإلى ذلك ذهب جمهور العلماء[2]، وهو الظاهر من المذهب الشافعي، بل جزم بعضهم بأنه المذهب[3]، ورجّحه الآمدي(ت٦٣١هـ) وقال إنه الحق[4].

استدلّ للقول الأول النافي للعموم، بما ياتي:

إن الصيغة العامة الموارد: بمعنى المدح أو الذمّ، لم يكن الغرض منها التعميم، وإنما جيء بها للمبالغة في الحث على الفعل في معرض المدح، وللمبالغة في الزجر والتنفير منه إذا كان في معرض الذم، وهذه قرينة تصرف اللفظ عن دلالته على التعميم.

ورد هذا الدليل بأن التعميم أبلغ في الحث على الفعل أو الزجر عنه من عدمه، فالحمل عليه أولى، لموافقته المقصود.

وردّ أيضاً، بأن التعميم لا ينافي المبالغة في الحث والزجر، فالمبالغة لست مانعة من التعميم[5].

واستُدلّ للقول الثاني المثبت للعموم بما يأتي:

---

(١) الإحكام ٢/٢٨٠، ومختصر المنتهى بشرح بيان المختصر ٢/٢٣٥، والتحرير بشرح التقرير والتحبير ١/٢٥٧.

(٢) البحر المحيط ٣/١٩٦، جمع الجوامع بحاشية البناني ١/٤٢٢.

(٣) بيان المختصر ٢/٢٣٤.

(٤) الإحكام ٢/٢٨٠.

(٥) الإحكام ٢/٢٨٠، وبيان المختصر ٢/٢٣٤، والتحرير بشرح تيسير التحرير ١/٢٥٧.

أنه لا يوجد تناف بين كون اللفظ عاماً ومقصد المدح والذم منه، وإذا لم يوجد التنافي بينهما، فإنه يبقى العامّ على عمومه، عملاً بمقتضاه السالم عن المعارضة، ويعمل باللفظ في الأمرين معاً، وهذا أولى من العمل بأحدهما وتعطيل الآخر[1].

ومما تفرّع على هذه المسألة:

١- إذا قال الزوج لزوجاته: والله إنْ فعلتنّ كذا لأكرُمُكُن، فمقتضى ما نقل عن الإمام الشافعي(ت٢٠٤هـ) عن كون العامّ المسوق للمدح أو الذم لا يعمّ، حصول البرّ بإكرام واحدة منهن إنْ فعلن ما قاله الزوج لهن[2].

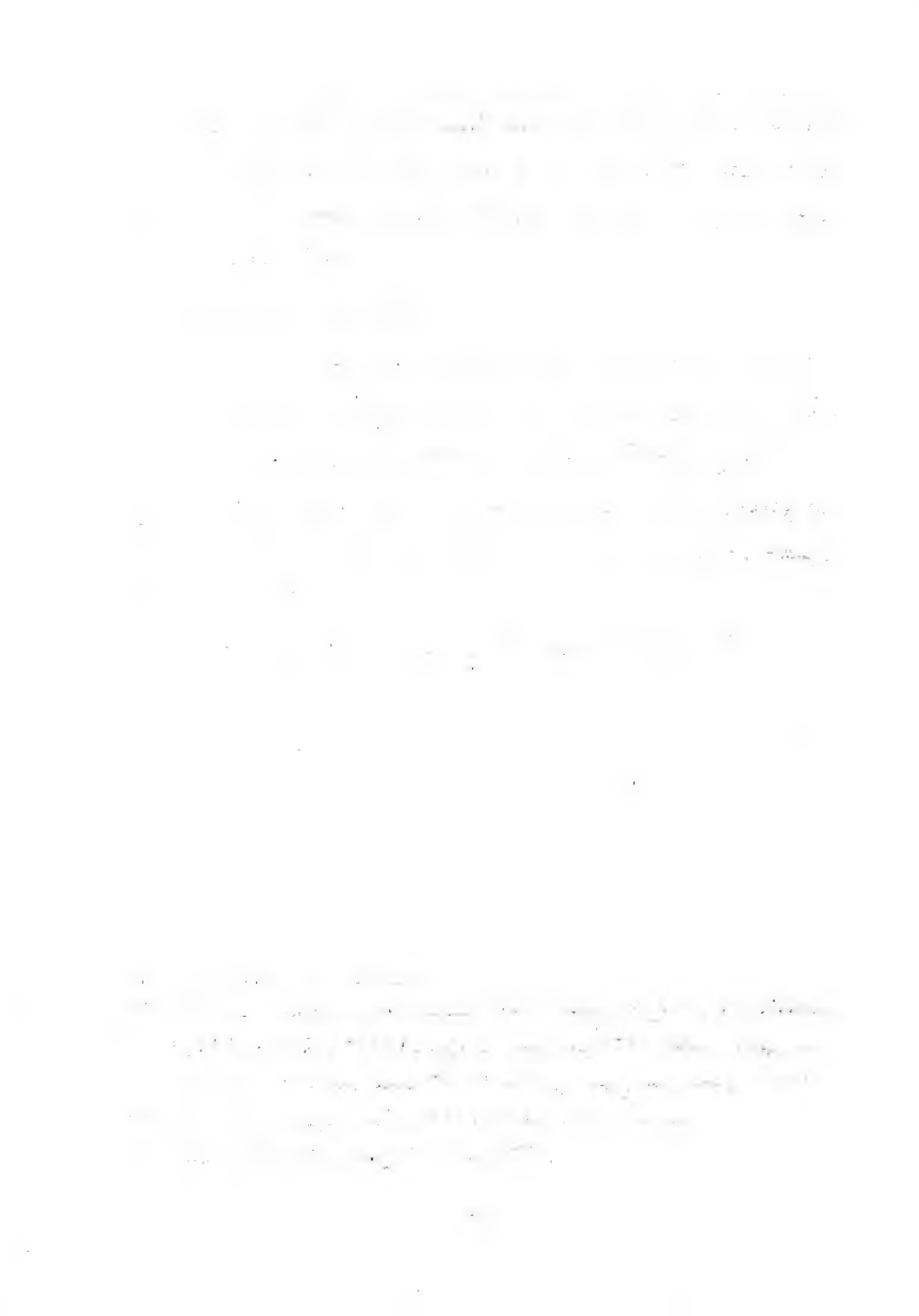
٢- لو قال لخدمه والله مَن فعل منكم كذا ضربته، أو إنْ فعلتم كذا ضربتكم، فمقتضى ما نقل عن الشافعي(ت٢٠٤هـ) من كونه لا يعم حصول البرّ بضرب أحدهم.

قال الإسنوي(ت٧٧٢هـ): «وتفاريع الأصحاب على خلافه»[3].

(١) إتحاف الأنام بتخصيص العامّ لمحمد إبراهيم الحفناوي ص١١٥، وبيان المختصر ٢/٢٣٤، والإحكام ٢/٢٨٠، وإرشاد الفحول ص٢٣٠، ومختصر المنتهى بشرح العضد ٢/١٢٩، والبحر المحيط ٣/١٩٦، والتحرير بشرح تيسير التحرير ١/٢٥٧.

(٢) إتحاف الأنام بتخصيص العامّ ص١١٧، نقلاً عن الإسنوي بتصرّف.

(٣) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص٣٣٩.



المبحث الحادي عشر

ترك الاستفصال في وقائع الأحوال مع قيام الاحتمال ينزّل منزلة العموم في المقال[1]

هذه العبارة منقولة عن الإمام الشافعي(ت٢٠٤هـ) رحمه الله، وهي تفيد أن ترك النبي ﷺ طلب التفصيل ممن يذكر حكايته، مع قيام الاحتمال الذي من شأنه أنْ يؤثر في الحكم، يجعله كاللفظ العامّ، من حيث شموله جميع ما ينطبق عليه.

ومن الأمثلة التي ذكرت لذلك، ما روي أن غيلان بن سلمة الثقفي(ت٢٣هـ) أسلم وتحته عشر نسوة، فلما أخبر الرسول ﷺ بذلك، قال له ﷺ: «أمسك أربعاً وفارق سائرهن»[2]، فحيث لم يسأل ﷺ غيلان عن كيفية عقد النكاح عليهن، أكان عقده عليهن مجتمعات في عقد واحد، أو أنه عقد عليهن النكاح بالترتيب؟، يكون إطلاق القول من دون الاستفصال بسؤالٍ عن الكيفية التي تمّ بها زواجه منهن، شاملاً لجميع الحالات، سواء كانت حالة الاجتماع، أو حالة الترتيب[3].

---

(١) المحصول ٣٩٢/١، ونهاية الوصول ١٤٤٠/٢، والبحر المحيط ١٤٨/٣، وأصول الفقه لزهير ٤١١/١.

(٢) أخرجه الترمذي في كتاب النكاح من حديث ابن عمر، كما أخرجه ابن ماجه في كتاب النكاح أيضاً، والشافعي في كتاب النكاح، باب أنكحة الكفار وإقرارهم عليها، والحاكم في المستدرك كتاب النكاح، والحديث قال عنه ابن عبدالبر: إن طرقه كلها معلولة، ونقل عن البخاري أنه قال: هذا حديث غير محفوظ، ورواه آخرون. انظر: تفاصيل عن الحديث في: التلخيص الحبير ١٦٨/٣.

(٣) نهاية الوصول ١٤٣٨/٤-١٤٤٠.

واعترض إمام الحرمين(ت٤٧٨هـ) على التمثيل بذلك، بدعوى أنه لا يمتنع أن الرسول ﷺ كان عرف ذلك فنزّل جوابه على ما عرف، ولم يرَ أن يبيّن لرجل حديث العهد بالإسلام علّة الحكم، ومأخذه[1].

وتابعه على ذلك الإمام فخر الدين الرازي(ت٦٠٦هـ) في المحصول[2].

وضعّف الصفي الهندي(ت٧١٥هـ) هذا الاعتراض مبيّناً أنه لا يراد من قوله: (مع قيام الاحتمال)، احتمال لفظ الحكاية لتلك الحالة، بل المراد منه احتمال وقوع تلك القضية في تلك الحالة، عند المسؤول، مع احتمال اللفظ إياها[3].

وقد نقل الزركشي(ت٧٩٤هـ) في البحر المحيط أقوالاً متعدّدة لبعض العلماء في المسألة، وقال: إن في المسألة أربعة مذاهب، هي:

المذهب الأول: إن اللفظ منزّل منزلة العموم في جميع محامل الواقعة، وعليه رأي الإمام الشافعي(ت٢٠٤هـ).

المذهب الثاني: إنه مجملٌ فيُتوقف في شأنه.

المذهب الثالث: إنه ليس من أقسام العموم، بل الحكم فيه يكون من حاله ﷺ لا من دلالة الكلام، وهو قول الكيا الهراسي(ت٥٠٤هـ).

المذهب الرابع: إنه يعمّ إذا كان النبي ﷺ لا يعلم تفاصيل الواقعة، أمّا إذا علم فلا يعمّ، وهو اختيار إمام الحرمين(ت٤٧٨هـ)، وابن القشيري[4].

---

(١) البرهان ١/٣٤٦.

(٢) المحصول ١/٣٩٣.

(٣) نهاية الوصول ٤/١٤٤٠.

(٤) البحر المحيط ٣/١٤٨، ١٤٩.

ومن تطبيقات القاعدة:

١ - إن النبي ﷺ أوجب في جنين الحرّة غرّة، عبداً أو أمة، ولم يسأل عن الجنين هل كان ذكراً أو أنثى، فلما ترك التفصيل فيه، دلّ على التسوية فيهما[١].

٢- اعتبار العادة في أيام الحيض للاستحاضة، استدلالاً بحديث أم سلمة: «لتنظر عدد الليالي والأيام التي كانت تحيضهن من الشهر، فلتترك الصلاة بقدرها»، فقد أطلق الجواب باعتبار العادة من غير استفصال عن أحوال الدم، من سوادٍ أو حمرة، أو غيرها، فدلَّ ذلك على اعتبار العادة مطلقاً[٢].

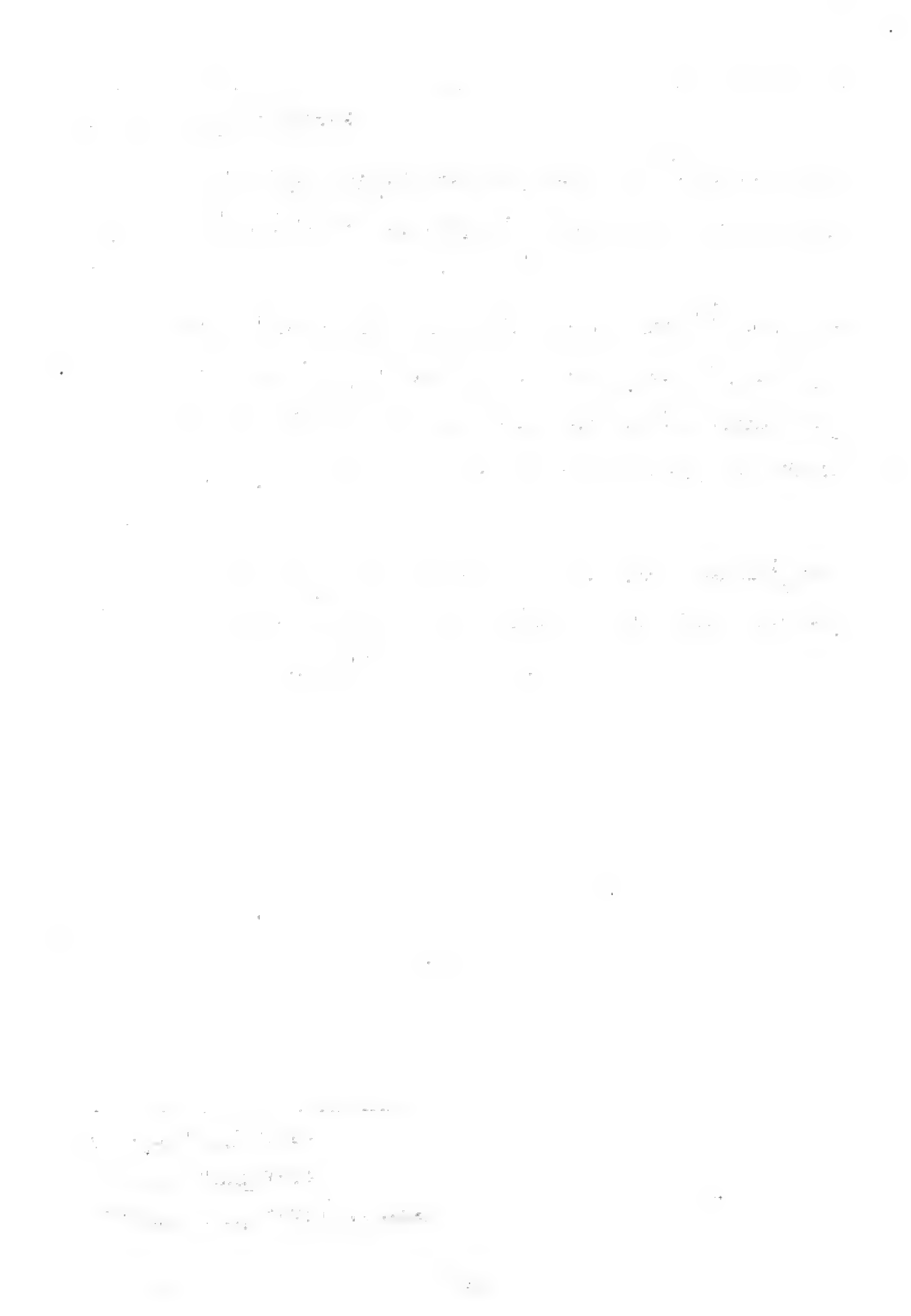
وقد أورد الزركشي(ت٧٩٤هـ) إلى جانب ما تقدّم أربعة تنبيهات في هذه المسألة في بعضها تفريعات، يمكن الاطلاع عليها لإلقاء مزيد من التوضيح والفهم للمسألة[٣].

---

(١) البحر المحيط ٣/١٥٠.

(٢) المصدر السابق ٣/١٥٤.

(٣) المصدر السابق ٣/١٥٣، وما بعدها.



المبحث الثاني عشر
الجمع المنَكّر

ومما اختلف العلماء في إفادته العموم: الجمعُ المنكّر في حالة الإثبات، إذا لم يكن مضافاً.

وقد ذهب الأكثرون من الفقهاء والمتكلمين إلى أنه لا يفيد العموم، بل هو محمول على أقل الجمع، إمَّا على ثلاثة أو اثنين، على خلاف بينهم في أقلّه[1].

وذهب أبو علي الجبائي(ت٣٠٣هـ) إلى أنه يفيد العموم[2].

ورجّح الصفي الهندي(ت٧١٥هـ) أن يكون الخلاف في غير جمع القلّة، إذ الخلاف فيه -أي جمع القلة-بعيدٌ جداً، إذْ هو مخالف لنصّهم على أن جمع القلّة للعشرة فما دونها بطريق الحقيقة[3].

وممن رأى رأيه أيضاً، عبدالعزيز البخاري(ت٧٣٠هـ)، إذْ ذكر في كتابه كشف الأسرار في شرح أصول البزدوي(ت٤٨٢هـ) أن جمع القلّة النكرة ليس بعامّ، لظهوره في العشرة فما دونها، وإنما الخلاف في جمع الكثرة النكرة[4]،

---

(١) التبصرة ص١١٨، والواضح لابن عقيل ٣/٣٥٧، والتقرير والتحبير ١/١٨٩، والكاشف عن المحصول ٤/٣٥٣، وكشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١/١٧٦، ونهاية الوصول ٤/١٣٣١، والإبهاج ٢/١١٤، وجمع الجوامع بحاشية البناني ١/٤١٨.

(٢) التبصرة ص١١٨، ونهاية الوصول ٤/١٣٣١، ونهاية السول ٢/٧٠.

(٣) نهاية الوصول ٤/١٤٤٢، والبحر المحيط ٣/١٣٣.

(٤) التقرير والتحبير ١/١٨٩.

إلاَّ أن ابن السبكي(ت٧٧١هـ) في الإبهاج ذكر أن المحكي عن الجبائي(ت٣٠٣هـ) في غالب المصنفات أنه يجعل الجمع المنكر كالجمع المعرّف[1]، وقد ذكرت للجبائي(ت٣٠٣هـ) أو لرأيه طائفة من الأدلَّة، منها.

١- صحّة الاستثناء منه، سواء كان المستثنى من جنس الذكور أو الإناث، وصحّة الاستثناء دليل على إفادته العموم[2].

وردّ بعدم التسليم بصحة الاستثناء، إذْ لا يصحّ الاستثناء من أسماء الجمع، إذا تجرّدت عن الألف واللام، فإذا قال: كلّم رجالاً إلاَّ زيداً، كان ذلك مجازاً لا حقيقة[3].

ورُدَّ أيضاً بأن الاستثناء منه هو لإخراج ما يصحّ دخوله، لا ما يجب دخوله، وبين الأمرين فرق[4].

٢- لو لم يحمل على العموم للزم الإجمال، إذْ ليس بعض الجموع أولى من بعض.

ورُدَّ: بمنع الملازمة، وأن حمله على أقلّ الجمع أولى، لأنه متيقّن، والأصل براءة الذمة عن الزائد[5].

أمَّا جمهور العلماء المنكِرون لعموم الجمع الذي لم يضف، فاستدلوا بما يأتي:

١- إن الجمع المنكّر لا يخرج عن كونه نكرة في سياق الإثبات، فلا

---

(١) الإبهاج ١١٤/٢، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص٣١٦.

(٢) التبصرة ص١١٨، والواضح لابن عقيل ٣٥٩/٣، ونهاية الوصول ١٣٣٢/٤، ١٣٣٣، والفائق ٢٠٦/٢، وجمع الجوامع بحاشية البناني ٤١٨/١.

(٣) التبصرة ص١١٨، والواضح لابن عقيل ٣٥٩/٣.

(٤) نهاية الوصول ١٣٣٣/٤.

(٥) نهاية الوصول ١٣٣٣/٤، والفائق ٢٠٦/٢.

يعمّ، كما هي النكرة المفردة، ولهذا فإنه إذا عُرِّف بالألف واللام لا يسمى نكرة[1].

٢- لو قال: اضرب رجالاً، حمل على أقلّ الجمع، أو قال: له عندي دراهم، قبل تفسيره بأقلّ الجمع، ولو كان عامّاً لم يقبل منه هذا التفسير[2].

٣- إن أهل اللغة يسمّونه نكرة، ولو كان عاماً لم يكن نكرة، لمغايرة معنى النكرة معنى العموم[3].

٤- القطع بأن(رجالاً) لا يتبادر منه عند إطلاقه استغراقهم، كما لا يتبادر من إطلاق(رجل) منكراً سائر الوحدات، أي قياس الجمع على المفرد، هذا يعود في معناه إلى الدليل الأول.

٥- إن الجمع المنكر مما يصحّ تأكيده بـ(ما)، فنقول: أعطِ رجالاً ما، فلو كان موضوعاً للجنس لما صحّ تأكيده بـ(ما)، كما لا يجوز ذلك في المعرّف بالألف واللام[4].

ويرى بعض علماء الحنفية أن الجمع المنكر واسطة بين العامّ والخاصّ، فهو ليس عاماً لكونه غير مستغرق؛ إذ العامّ من شرطه استغراق جميع ما يصلح له، على ما يراه صدر الشريعة(ت٧٤٧هـ) خلافاً لما يراه فخر الإسلام البزدوي(ت٤٨٢هـ) وبعض مشايخ الحنفية؛ إذْ كان يرى أن العامّ هو انتظام جمع من المسمّيات باعتبار أمر تشترك فيه، سواء وجد الاستغراق أو لم يوجد[5]، فالجمع المنكر على هذا يدخل في العامّ، عنده، بخلاف رأي

---

(١) التبصرة ص١١٨، والواضح لابن عقيل ٣/٣٥٩.

(٢) المصدران السابقان، وشرح الكوكب المنير ٣/١٤٢.

(٣) المصادر السابقة.

(٤) التبصرة ص١١٨، والواضح لابن عقيل ٣/١٥٩.

(٥) التلويح والتوضيح ١/٥٧.

صدر الشريعة(ت٧٤٧هـ) وبعض محقّقي العلماء، إذ كان يرى، كما ذكرنا، أن الجمع المنكر قسم قائم بذاته، وهو واسطة بين العامّ والخاصّ، فليس هو بالعامّ، لأنه غير مستغرق لجميع ما يصلح له، ولا بالخاصّ؛ لأنه موضوع لكثير غير محصور، والخاصّ ليس كذلك، حتى الأعداد ذات الأفراد الكثيرة، كالمليون، والترليون، أو ما يزيد فإنها موضوعة لكثير محصور[1].

ومما يتخرّج على هذه المسألة:

١- الأقارير، نحو عليّ دراهم، وكذا العتق والنذور وغيرهما، وقد حكى بعض العلماء وجهين في الإقرار مبنيين على هذه المسألة.

٢- ما نقل عن الشافعي(ت٢٠٤هـ) رحمه الله من أنه قال: إنْ كان في كفّي دراهم هي أكثر من ثلاثة فعبدي حرّ، فكان في كفّه أربعة، فإنّه لا يعتق عبده، لأن ما زاد في كفّه على ثلاثة إنما هو درهم واحد لا دراهم[2].

والمقصود من ذلك أنه قال إنْ كان في كفي(دراهم)، ودراهم جمع منكر، وأقل الجمع ثلاثة، وما في يده مما هو فوق ثلاثة دراهم درهم واحد، فلم يتحقّق أقل الجمع.

٣- إذا نذر الصدقة بدراهم، أو صوم أيام، أو أنْ يتوضأ مرّات، أو يتمضمض بغرفات، أو حلف بالطلاق ليتزوجن زوجات، أو علّق طلاقاً على إعطاء عبد دراهم أو ثياباً، فإنه يحمل على ثلاثة، على قول الأكثرين بناء على القاعدة، ويحمل على اثنين على قول غيرهم[3]، وهذا بناء على اختلافهم في أقلّ الجمع.

---

(١) التوضيح بشرح التلويح ١/٥٧.

(٢) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص٣١٧ و ٣١٨.

(٣) القواعد لابن اللحام ص٣٠٥ (تعليق أيمن صالح شعبان).

المبحث الثالث عشر
الفعل المتعدي إلى مفعولاته

ومن المسائل المختلف في عمومها بين العلماء: مسألة عموم الفعل المتعدّي إلى مفعولاته، إذا كان مسبوقاً بنفي أو شرط[1]، إذ اختلف العلماء في ذلك على قولين.

القول الأول: إنه يعم مفعولاته، ويقبل التخصيص.

وهو مذهب الشافعي(ت٢٠٤هـ) وأصحابه، والقاضي أبي يوسف(ت١٨٢هـ) من الحنفية.

القول الثاني: إنه لاعموم له، فلا يقبل التخصيص.

وإليه ذهب الإمام أبو حنيفة(ت١٥٠هـ) وبقيّة أصحابه[2].

واستدلَّ للقول الأول الذاهب إلى أنه يعم مفعولاته، بأدلة عدّة، منها:

١ - إن الفعل من قبيل النكرة، ومن المعروف أن النكرة إذا وقعت في سياق النفي أو الشرط كانت عامّة، فالفعل الواقع في سياق النفي أو الشرط، بناءً على هذا يكون عاماً، فيكون قابلاً للتخصيص[3].

---

(١) ننبّه، هنا، إلى أنه لو حلف شخص على الأكل أو الشرب، وتلفظ بشيء معيّن فإنه لا يحنث بغير المعيّن، فلو قال: والله لا آكل لحم طير، لم يحنث بأكل لحم الشاة أو البقرة أو غيرها، مما هو ليس بطير، وكذلك إذا لم يتلفظ بالمحلوف على الامتناع عنه، ولكنه ذكر مصدراً، ونوى شيئاً معيّناً كقوله: والله لا آكل أكلاً، فإنه لا يحنث بأكل ما لم ينوه، ولا بشربه، فالخلاف المبحوث عنه هو فيما عدا هاتين الحالتين.

(٢) المستصفى ٢/٦٢، وجمع الجوامع بحاشية البناني ١/٤٢٣، وبيان المختصر ٢/١٧٩، ونهاية الوصول ٤/١٣٧٣، وتشنيف المسامع ٢/٦٨٨، والفائق ٢/٢٢٣.

(٣) أصول الفقه لأبي النور زهير ص٤٠٢، ٤٠٣.

٢- إن من قال: لا آكل، يدل قوله على نفيِ حقيقةِ أو ماهيّةِ الأكل، الذي تضمنه الفعل، فيكون نفي الأكل متحققاً بالنسبة إلى كلّ مأكول، لأنه لو لم ينتف بالنسبة إلى بعض المأكولات لم تكن حقيقة الأكل منفية، وإذا كان نفي الأكل متحقّقاً بالنسبة إلى كل مأكول كان عاماً، إذْ لا معنى للعموم إلاّ ذلك[1]، وإذا كان عاماً كان قابلاً للتخصيص.

واستُدلّ للقول الثاني الذاهب إلى أن الفعل المتعدّي الذي لم يذكر معه مفعوله، لا يعمّ مفعولاته في حالة سبقه بالنفي أو الشرط بأدلّة، منها:

١- لو عمّ الفعل المتعدّي المنفي، أو المسبوق بالشرط، جميع مفعولاته لعمّ كذلك في الزمان والمكان، لأن الفعل المتعدّي يستلزم الزمان والمكان، كما يستلزم المفعول، لكنّ هذا باطل لعدم استلزامه ذلك، وإلاّ فلو لم يكن باطلاً لكان الفعل المذكور قابلاً للتخصيص بالنسبة إلى الزمان والمكان، وهو ممنوع، دليل ذلك أنه لو قال: (والله لا آكل)، وقال: نويت بذلك شهراً بعينه، أو مكاناً بعينه لم يقبل منه[2].

٢- لو عمّ المتعدّي المنفي أو المسبوق بالشرط، مفعولاته لصحّت نيّة التخصيص في بعض مفعولاته، إمّا في الملفوظ أو في غيره، والقسمان باطلان.

بيان بطلانه في الملفوظ: أن الملفوظ ليس شيئاً غير الأكل، والأكل ماهيّة واحدة، والماهيّة من حيث إنها ماهيّة لا تقبل التعدّد، ولا تقبل التخصيص، إلا إذا حفت بها عوارض أو قرائن خارجية تجعلها متعدّدة قابلة للتخصيص، لكن هذه القرائن غير ملفوظة، فلو صحّت نيّة

---

(١) شرح مختصر المنتهى للعضد ١١٧/٢، وبيان المختصر ١٨٠/٢، وأصول الفقه لأبي النور زهير ٤٠٣/١.

(٢) بيان المختصر ١٨١/٢، وفواتح الرحموت ٢٨٦/١.

التخصيص بهذا الاعتبار لكانت من القسم الثاني غير الملفوظ، وهو-أي القسم الثاني-باطل أيضاً، بيان ذلك أن إضافة ماهيّة الأكل إلى الخبز تارة، وإلى اللحم تارة أخرى، إضافة تعرض لها بحسب اختلاف المفعول به، وإضافتها إلى هذا اليوم، وذاك اليوم، وهذا المكان، وذاك المكان، إضافة تعرض لها بحسب المفعول فيه، وقد أجمعنا على أنه لو نوى التخصيص بالمكان أو الزمان لم يصحّ، فكذا لو نوى التخصيص بالمفعول به، والجامع بينهما رعاية الاحتياط في تعظيم اليمين[1].

وضعّف هذا الدليل بأنه لا يلزم من إبطال قبول التخصيص بحسب المفعول به، قياساً على المفعول فيه، أن لا يقبله باعتبار غير الملفوظ مطلقاً، وذلك لأن غير الملفوظ غير محصور بما ذكروه من اختلاف المفعول به، إذْ من المحتمل أنْ يقبله بما تضمنه من المصدر، وقد فصّل الصفي الهندي(ت٧١٥هـ) تضعيف هذا الدليل في نهاية الوصول[2].

٣- إن قول القائل: لا آكل، أو إن أكلت يدلاّن على أكل مطلق، فلا يصحّ تفسيره بمخصص، لتنافيهما، إذْ لا شيء من المطلق مشخّص، ولا شيء من المشخّص مطلق، لأن الإطلاق هو عدم القيد، والتخصيص والتشخّص هو وجود القيود، والتنافي بينهما ظاهر.

وردّ بعدم التسليم بأن لا آكل مطلق، بل مقيّد مطابق للمطلق، لأن المطلق مما يستحيل وجوده في الخارج، حيث إن كل ما في الخارج مشخّص، ولا وجود للكلّي المبهم إلاّ في الذهن، ولو كان لا آكل للمطلق لا للمقيد المطابق لم يحنث بالمقيّد، وهو خلاف الإجماع[3].

---

(١) نهاية الوصول ١٣٧٧/٤، ١٣٧٨.

(٢) المصدر السابق ١٣٧٨/٤ وما بعدها.

(٣) شرح مختصر المنتهى للعضد ١١٧/٢، ١١٨، وبيان المختصر ١٨١/٢.

وثمرة الخلاف بين الرأيين تظهر فيما لو حلف الرجل فقال: والله لا آكل، أو قال لامرأته: إنْ أكلت فأنت طالق، ونوى مأكولاً معيّناً، فإنه لا يحنث بأكل مأكولات أخر غير منوية، عند القائلين بعمومه، باعتباره عاماً قابلاً للتخصيص ببعض مدلولاته، فتصحّ فيه نيّة تخصيص طعام معيّن.

أمّا عند من لا يقول بعمومه، فإنه لا يقبل التخصيص عنده، فلا تؤثر فيه النيّة، فيحنث بكل ما يأكل، ولا يقبل التخصيص بمأكولٍ معين.

وكذا لو حلف وقال: لا أضرب، أو إنْ ضربت فأنت طالق، ونوى الضرب بآلة بعينها، فإنه لا يحنث بالضرب بغير تلك الآلة عند القائل بالعموم.

وكذا لو حلف وقال: لا أخرج، أو إنْ خرجت فأنت طالق، ونوى مكاناً بعينه، فإنه لا يحنث بالخروج إلى غيره عند القائلين بالعموم.

المبحث الرابع عشر
هل للمفهوم عموم؟

ومما اختلف العلماء في عمومه: المفهوم مطلقاً، أي سواء كان مفهوم موافقة، أو مفهوم مخالفة، والكلام في ذلك متفرّع على أمرين أو أحدهما هما:

١- القول بحجيّة المفهوم، فإن من لا يراه حجة، لا يَرِدُ الكلام عن عمومه في رأيه، وإنما هو يرد على رأي من قال بحجيّة المفهوم.

٢- إن حجيّة المفهوم تابعة للقول بأن العموم من عوارض المعاني، أيضاً[١].

وقد تميّز للعلماء في هذه المسألة قولان:

القول الأول: إن المفهوم مطلقاً سواء كان مفهوم موافقة أو مخالفة، عامّ فيما سوى المنطوق، فيخصّص به العامّ، وبذلك أخذ أكثر علماء الحنابلة في مفهوم المخالفة[٢].

القول الثاني: إن مفهوم المخالفة لا يعمّ، وقد اختاره أبو محمد المقدسي(ت٦٢٠هـ) في المغني، في مسألة القلّتين، وأنه يكفي المخالفة بصورة ما.

وممّن اختار أنه لا يعمّ أبو الوفاء ابن عقيل(ت٥١٢هـ) وأبو العباس ابن

---

(١) نهاية الوصول ١٤٤٥/٤.

(٢) القواعد والفوائد الأصولية ص٣٠٢، والمختصر في أصول الفقه للبعلي ص١١٣، وشرح الكوكب المنير ٢٠٩/٣.

تيمية(ت٧٢٨هـ)، وأبو حامد الغزالي(ت٥٠٥هـ) وابن دقيق العيد(ت٧٠٢هـ)[1].

وحجّة القول الأول، على ما يراه الأبياري[2](ت٦١٦هـ) في شرح البرهان: أن القائل بأن للمفهوم عموماً، مستنده أنه إذا قال في سائمة الغنم الزكاة، فقد تضمن ذلك قولاً آخر، هو لا زكاة في المعلوفة، وهو لو صرّح بذلك لكان عاماً[3].

وحجّة القول النافي للعموم: أن دلالة المفهوم ليست لفظية، والعموم من عوارض الألفاظ لا المعاني[4].

واختلفوا في نوع الخلاف في هذه المسألة، فيرى بعضهم أن الخلاف فيها لفظي[5]، موجّهاً ذلك بأن من قال بكونه عاماً أراد به ثبوت الحكم به في جميع الصور، لا بالدلالة اللفظية، ومن نفى العموم لم يرد بذلك أن الحكم لم يثبت به في جميع صور السكوت، إذْ ذلك خلاف الفرض، وإنما أراد نفي ثبوته، استناداً إلى الدلالة اللفظية، وذلك مما لا يخالف فيه القائل بعموم اللفظ[6].

ويرى بعض العلماء أن الخلاف معنوي، وذكر لقوله مثلاً هو خلاف علماء الشافعية في الماء النجس إذا كوثر بماء، ولم يبلغ قلّتين، هل يطهر ؟

---

(١) المستصفى ٢/ ٧٠، والمختصر في أصول الفقه ص١١٣، والقواعد والفوائد الأصولية ص٣٠٣، ونهاية الوصول ٤/ ١٤٤٥.

(٢) هو علي بن إسماعيل توفي سنة ٦١٦هـ.

(٣) البحر المحيط ٣/ ١٦٤، ١٦٥، وإرشاد الفحول ص٢٢٨.

(٤) نهاية الوصول ٤/ ١٤٤٥، والبحر المحيط ٤/ ١٤٤٥، والقواعد والفوائد الأصولية ص٣٠٣.

(٥) الإحكام ٢/ ٢٥٧، ونهاية الوصول ٤/ ١٤٤٥، والقواعد والفوائد الأصولية ص ٣٠٣.

(٦) الإحكام ٢/ ٢٥٧، شرح مختصر المنتهى للعضد ٢/ ١٢٠، وبيان المختصر ١/ ١٩٥.

فإن قلنا: له عموم، لم يطهر، هو الصحيح في رأيه، ووجه البناء قوله ﷺ: «إذا كان الماء قلّتين لم يحمل خبثاً»[1]، الدالّ بمفهومه على أن ما دونها يتنجّس بملاقاة النجاسة، سواء تغيّر أو لم يتغيّر، وسواء كوثر ولم يبلغهما، أو لم يكاثَر، وإن قلنا: لا عموم للمفهوم، لم يقتض الحديث النجاسة في هذه الصورة، وكذلك الماء القليل الجاري إذا وقعت فيه نجاسة، ولم يتغيّر[2].

(١) حديث صحيح رواه الشافعي وأحمد والأربعة، وابن خزيمة وابن حبان، والدارقطني، والحاكم، والبيهقي من حديث عبد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، عن أبيه، وفي الكلام عن الحديث تفاصيل أخر، فانظر ذلك والألفاظ التي ورد بها الحديث في: التلخيص الحبير ١/ ١٧.

(٢) البحر المحيط ٣/ ١٦٥.



فهارس المجلد الأول

وتشمل:

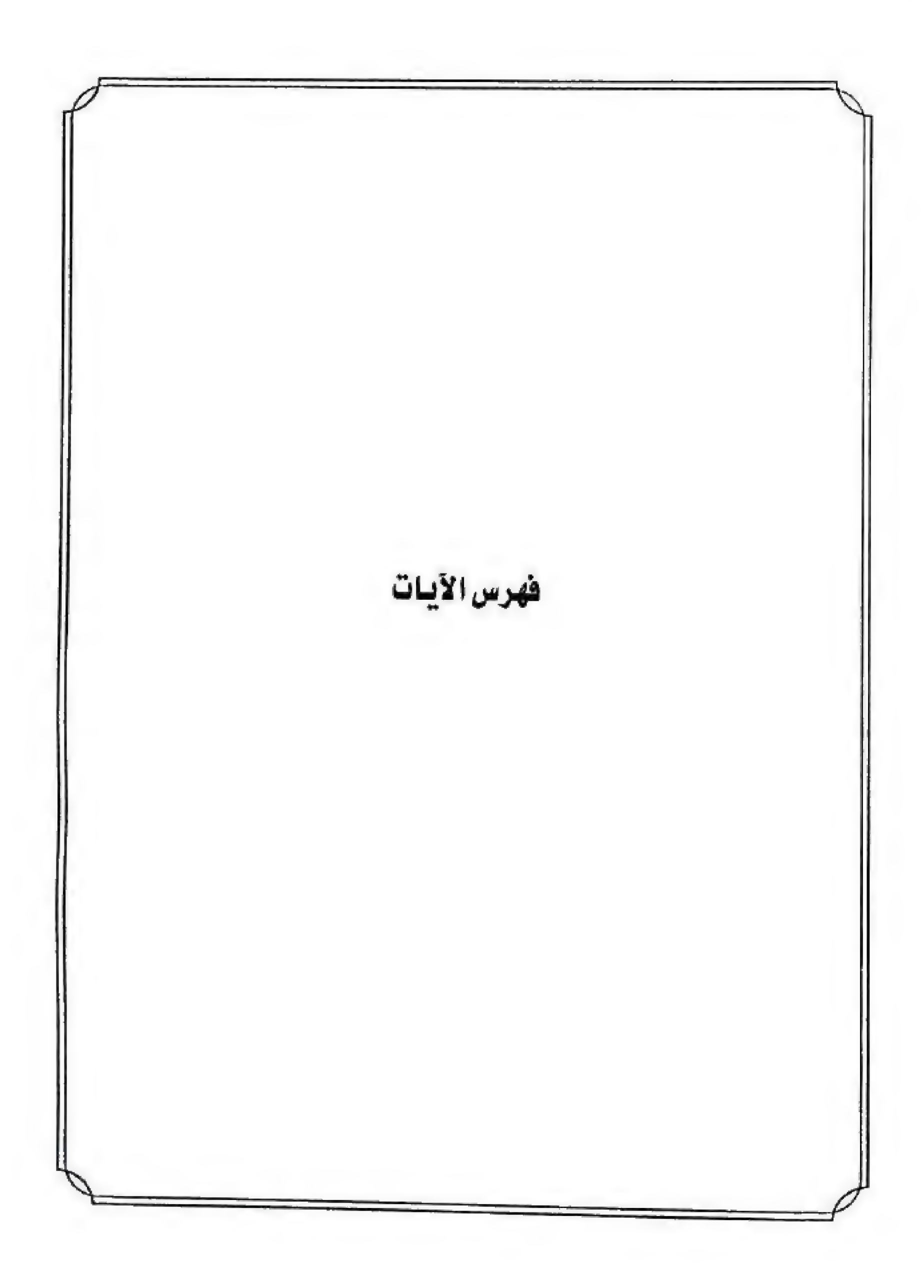
فهرس الآيات

فهرس الأحاديث

فهرس الأبيات الشّعرية

فهرس الموضوعات





فهرس الآيات



آل عمران

النساء

المائدة

الأنعام

الأعراف

الأنفال

التوبة

يونس

هود

يوسف

إبراهيم

الحجر

النحل

الإسراء

الكهف

مريم

طه

الأنبياء

فصلت

الشورى

الزخرف

الأحقاف

محمد

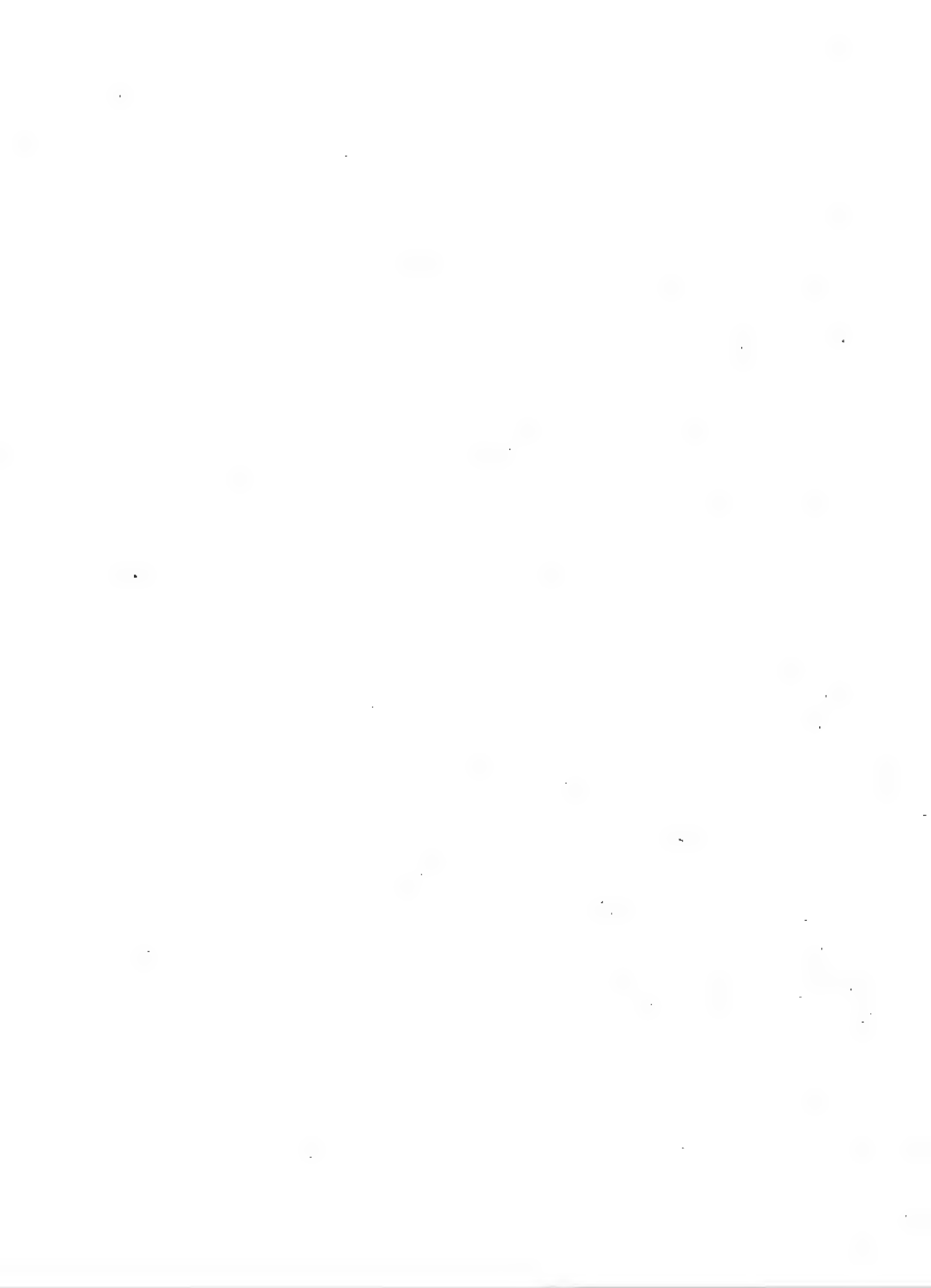
الفتح

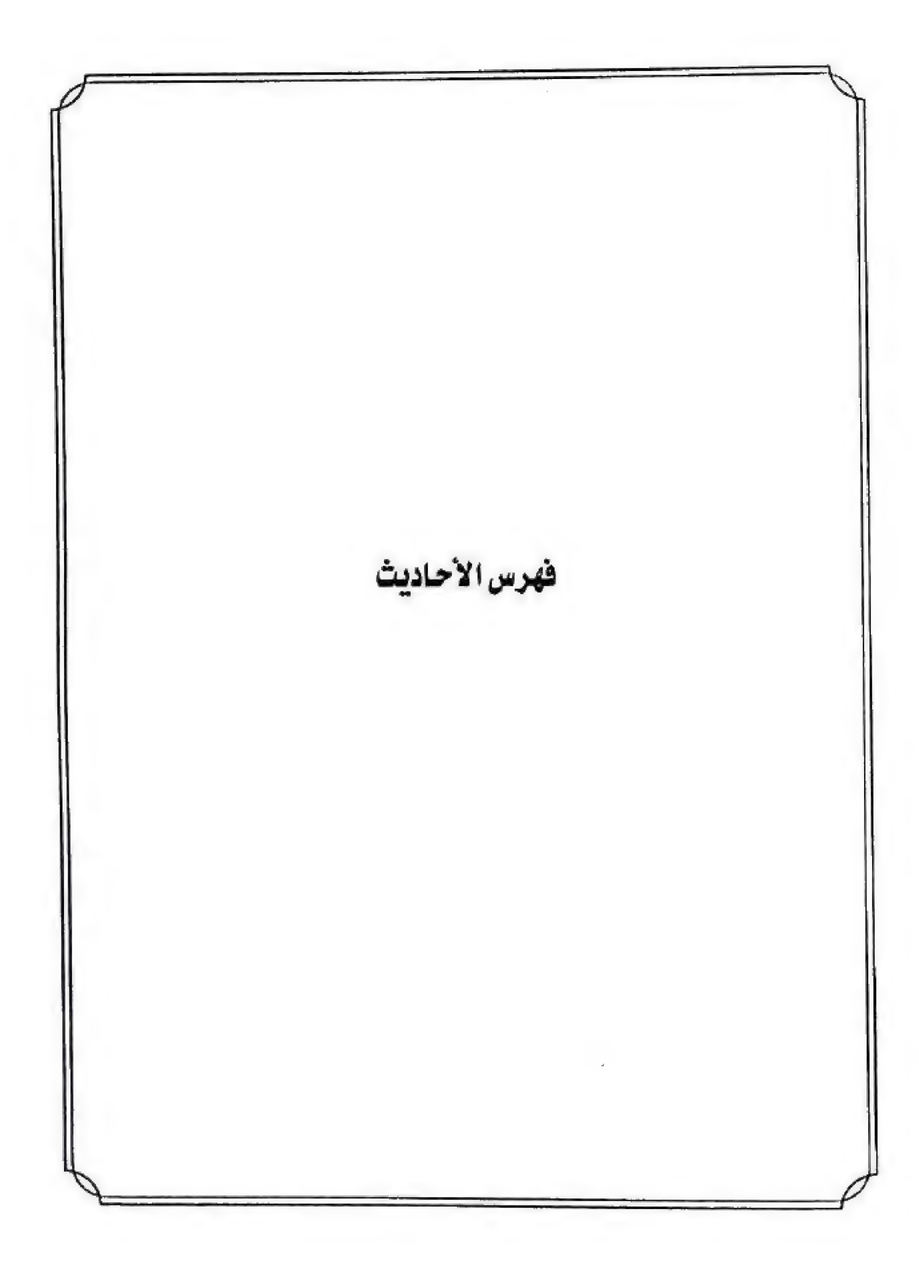
ق

الطور

النجم

الرحمن

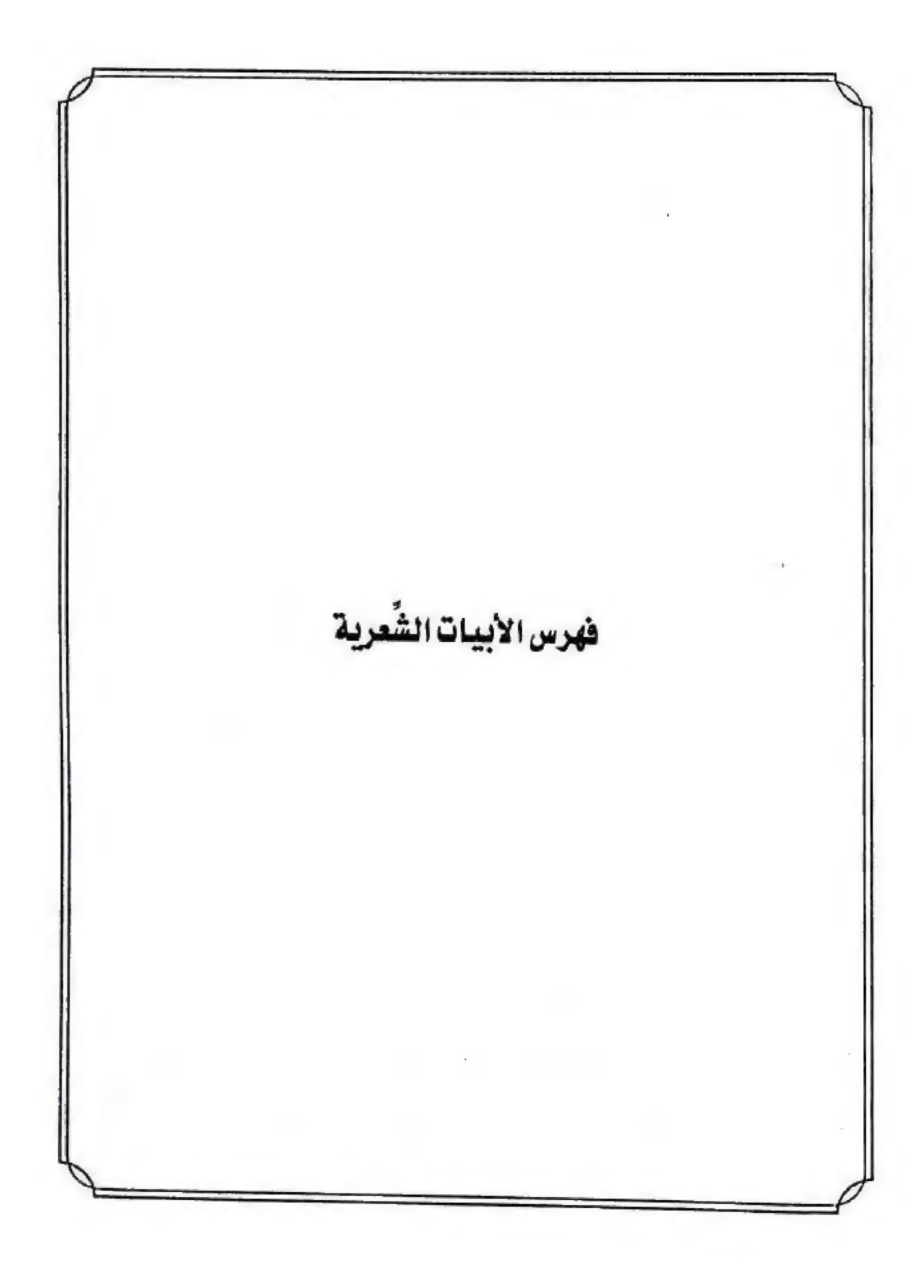




فهرس الأحاديث

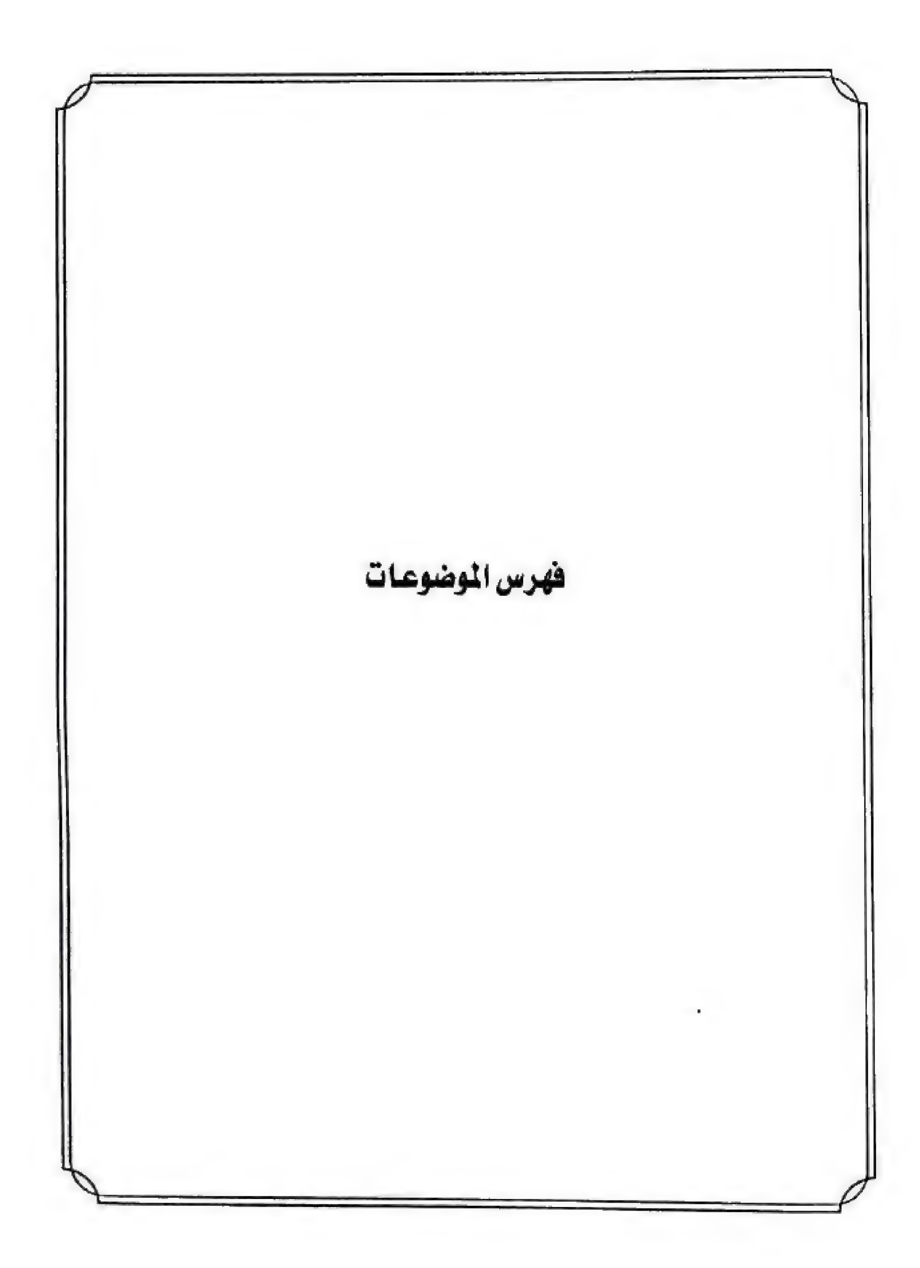


الحديث	الصفحة



فهرس الأبيات الشِّعرية

بيت الشِّعر	الصفحة
أروني بخيلاً طال عمراً ببخله * وهاتوا كريماً مات من كثرة البذل	١٩١
أزل حسد الحسّاد عني بكبتهم * فأنت الذي صيرتهم لي حُسَّدا	١٨٩
أعيْنَيَّ جُودا ولا تجمـــدا * ألا تبكيان لصخر الندى	٣٢٦
ألا أيها الليل الطويل ألا انجل * بصبح وما الإصباح منك بأمثل	١٨٥
أمرتك أمراً جازماً فعصيتني * وكان من التوفيق قتل ابن هاشم	١٧٢
إن السماحة والمروءة والندى * في قبّة ضُربت على ابن الحشرج	٦٨
بعض وبين وابتدئ في الازمنة * بمن وقد تأتي لبدء الأمكنة	٤٣٣
وزيد في نفي وشبهه فجـــر * نكرة كما لباغ من مفر	٤٣٣
زعم الفرزدق أن سيقتل مربعاً * أبشر بطول سلامة يا مربع	١٨٥
فلا يخدعنك نوع الشراب * ولا تأت أمراً إذا ما اشتبه	٣٢٣
لا تطلب المجد إن المجد سُلّمه * صعب وعش مستريحا ناعم البال	٣٢٢
لا تنه عن خلق وتأتي مثله * عار عليك إذا فعلت عظيم	٤٠٢
ما ناب عن فعل كشتان وصه * هو اسم فعل وكذا أوه ومه	١٧٨
متى تحظى إليه الرمل سالمة * تستجمعي الخلق في تمثال إنسان	٣٢٦
ولا تجلس إلى أهل الدنايا * فإن خلائق السفهاء تعدي	٣٢٣
يا ناق لا تسأمي أو تبلغي ملكاً * تقبيل راحته والركن سيان	٣٢٦



فهرس الموضوعات



الموضوع	الصفحة

الكتاب الأول

في وضع الألفاظ للمعاني

الفصل الأول

الأمر

الفصل الثاني

النهي

الفصل الثالث

المطلق والمقيد

الفصل الرابع

حروف المعاني وبعض الظروف والأسماء

الباب الثاني

العام

الفصل الأول

ألفاظ وصيغ العموم

الفصل الثاني

الصيغ والأساليب المختلف في إفادتها العموم

من كتب المؤلف المنشورة

١- أصول الفقه الحدّ والموضوع والغاية
٢- التخريج عند الفقهاء والأصوليين دراسة نظرية تطبيقية
٣- قاعدة اليقين لا يزول بالشك دراسة نظرية تطبيقية
٤- القواعد الفقهية المبادئ المقومات المصادر الدليلية التطور
٥- قاعدة العادة محكّمة دراسة نظرية تطبيقية
٦- طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين
٧- قاعدة الأمور بمقاصدها دراسة نظرية تطبيقية
٨- رفع الحرج في الشريعة الإسلامية دراسة أصولية تأصيلية
٩- قاعدة المشقة تجلب التيسير دراسة نظرية تطبيقية
١٠- الفروق الفقهية والأصولية مقوماتها شروطها نشأتها تطورها
١١- المعايير الجلية في التمييز بين الأحكام والقواعد والضوابط الفقهية
١٢- الاستحسان حقيقته أنواعه حجيته تطبيقاته المعاصرة
١٣- الإجماع حقيقته أركانه شروطه حجيته بعض أحكامه
١٤- الحكم الشرعي حقيقته أركانه شروطه أقسامه
١٥- المفصّل في القواعد الفقهية
١٦- دلالات الألفاظ في مباحث الأصوليين
١٧- مدخل إلى أصول الفقه